T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

HÜSEYİN el-CİSR'İN ATEİZM ELEŞTİRİSİ

Hilmi BİLSİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

KONYA-2019

T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

HÜSEYİN el-CİSR'İN ATEİZM ELEŞTİRİSİ

Hilmi BİLSİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

KONYA-2019

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Bilimsel Etik Sayfası

<table>
<tr><td rowspan="6">Öğrencinin</td><td>Adı Soyadı</td><td colspan="3">Hilmi BİLSİN</td></tr>
<tr><td>Numarası</td><td colspan="3">108106071008</td></tr>
<tr><td>Ana Bilim / Bilim Dalı</td><td colspan="3">Temel İslam Bilimleri/ Kelam</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Programı</td><td>Tezli Yüksek Lisans</td><td>X</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>Doktora</td><td></td></tr>
<tr><td>Tezin Adı</td><td colspan="3">Hüseyin el-Cisr’in Ateizm Eleştirisi</td></tr>
</table>

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Hilmi BİLSİN

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin		
	Adı Soyadı	Hilmi BİLSİN
	Numarası	108106071008
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Kelam
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İbrahim COŞKUN
	Tezin Adı	Hüseyin el-Cisr'in Ateizm Eleştirisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Hüseyin el-Cisr'in Ateizm Eleştirisi** başlıklı bu çalışma 26/04/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İbrahim COŞKUN	
2	Doç. Dr.	Mustafa ÖZGEN	
3	Dr. Öğr. Gör.	Mehmet Emin GÜNEL	

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hilmi BİLSİN	
	Numarası	108106071008	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Kelam	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X
		Doktora	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	
	Tezin Adı	Hüseyin el-Cisr'in Ateizm Eleştirisi	

Allah'a inanmak, iman esaslarının temelini oluşturur. Diğer esaslar bu temel üzerine bina edilir. Müslüman âlimlerin önceliği her zaman bu temel esası savunmak olmuştur. Bu sebeple Kelam ilminin özünü de Allah'a inanma konusu oluşturmaktadır. İnanç insan için fıtri bir olgudur. Bununla beraber inkâr fikrini savunup, inanan çok sayıda insan da olmuştur. Genel olarak ateizm terimiyle isimlendirilen bu durum tesirini en fazla 19. yüzyılda başta Avrupa olmak üzere birçok coğrafyada göstermiştir.

Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında görülmeye başlayan inkârcı cereyanlara karşı İslam esaslarını savunan âlimlerden biri de Hüseyin bin Muhammed el-Cisr'dir. Hüseyin bin el-Cisr dini ilimlerle birlikte akli ilimlerin ve felsefenin de öğrenilmesi gerektiğini savunmuştur. Toplumun tüm kesimlerini kapsayan bir eğitim görüşünü savunmuş tüm hayatı boyunca eğitim öğretim işleriyle meşgul olmuştur.

Hüseyin el-Cisr Müslüman gençler arasında yayılma eğilimi gösteren modern çağ ateizminin iddialarını eleştiren er-Risaletü'l-Hamidiyye ve el-Husûnü'I-Hamidiye adlı iki eser kaleme almıştır. Bu eserlerinde ateizmin iddialarını akli ve

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak. A1-Blok 42090 Meram Yeni Yol /Meram /KONYA
Tel: 0 332 201 0060 Faks: 0 332 201 0065 Web: www.konya.edu.tr E-posta: sosbil@konya.edu.tr

nakli delilleri kullanmak suretiyle eleştirmiş ve İslam'ın inanç esaslarını savunmuştur.

Bir giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşan bu çalışmada Hüseyin el-Cisr hakkında genel bilgiler verilmiş, kelamî metodu ele alınmıştır. Ulûhiyet kavramının çeşitli medeniyetlerde anlaşılması ve modern çağ ateizminin ortaya çıktığı ortam incelenmiştir. İkinci bölümde ise modern çağ ateizminin yaratılış, ilk madde, evrim, fizik ötesi varlıklar, ölümden sonraki hayat, mucize konularında ki iddiaları ve bu iddialara Hüseyin el-Cisr'in eleştirileri işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hüseyin el-Cisr, Ateizm, Ulûhiyet, Evrim, İslam İnançları

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Hilmi BİLSİN		
	Student Number	108106071008		
	Department	Basic İslamic Sciences/Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. İbrahim COŞKUN		
	Title of the Thesis/Dissertation	**Huseyin el-Cisr's Critique to Atheism**		

To believe in Allah forms the principal of the belief guidelines. Other guidelines build on this principal. Muslim scholars' priority has always been on this belief principal. Therefore, believing in Allah forms the basic problem of Science of Kalam, as well. Belief is the natural fact for the Human. There have been many people defending the denial idea though they believe. This state generally called with the term "Atheism" has an impact on especially Europe and many regions in 19th century.

Hüseyin bin Muhammed el-Cisr is also one of the scholars defending the principal of Islam against the denier trends emerged in the last period of Ottoman Empire. Hüseyin bin Muhammed el-Cisr defends having been learned mental sciences and philosophy beside religion sciences. He has defended an education system covering all the sections of the community and has occupied with training and education during all his life.

General knowledge given about Hüseyin bin Muhammed el-Cisr in this study consisting of two main parts and conclusion has been analysed his Kalam Method. It has been analysed reflections of godhead conception over various civilisations and has been studied emerging of modern age atheism surrounding. The allegations of

modern age atheism on creation, arche, evolution, metaphysic beings, life after death, and miracle and Hüseyin bin Muhammed el-Cisr's critical to the allegations in the second part have been studied.

Key Words: Hüseyin el-Cisr, Atheism, Divinity, Evolution, Beliefs of Islam

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

ULUHİYYET PROBLEMİ

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN ÇAĞ ATEİZMİNİN İDDİALARI VE HÜSEYİN EL CİSR'İN BU İDDİALARA CEVAPLARI

ÖNSÖZ

İnsan tabiatı itibarıyla inanmaya meyilli olarak yaratılmıştır. Çevresini ve kendisini anlamlandırabilmesi; olayları, bilgileri yorumlayıp yeni bilgilere ulaşabilmesi onun inanmaya olan meylini destekler. Nihayetinde iman veya küfürden birini tercih ederek hayatını o tercihi iskâmetinde yaşar. Allah insanların iman nimetine daha kolay ulaşabilmeleri için nebiler göndererek doğru şekilde inanmanın yollarını insanlara her zaman göstermiştir. Bununla birlikte inanmamayı, inkârı tercih eden insanlar her zaman olmuştur. İnsanın kendisini ve etrafını anlamlandırma yolculuğunda bazen sorularına cevap bulamaması, kimi zamanda bulduğu cevaplara nefsini ikna edemeyip inanmak istememesi ve inatla hareket etmesi sonucunda inkâr fikrine kapıldığı olmuştur. İnkâr fikri, tarih boyunca az veya çok kendisine her zaman taraftar bulmuş bazen de yok denecek kadar az kitleler tarafından savunulurken kimi zamanda çoğunluğu etkileyecek hâkim düşünce haline gelmiştir.

19. yüzyılda dünya üzerinde hâkim medeniyet Batı medeniyetiydi. Bu medeniyetin temel felsefesi inkâr anlayışına dayanıyordu. Bu anlayışı kendisine dayanak yapan pozitivizm, ateizm, materyalizm gibi çeşitli fikir akımları da ilmî, siyasî birçok alanda etkisini göstermekteydi. Avrupa’da ortaya çıkan bu inkârcı fikirlerin zaman içerisinde etki alanı çok genişledi. Bu yüzyılda yaşayan bilim adamlarının, ortaya koydukları teorilerle inkârcı fikirlere destek olmaları bu fikirlerin güçlenmesine sebep oldu. Zaman içerisinde inkârcı anlayış kendi mecrasının dışında yer alan insanları da etkiledi. Osmanlı devleti himayesinde yaşayan Müslüman milletlerde de 19. Yüzyılda inkârcı fikirler tanınmaya ve taraftar bulmaya başladı.

Hüseyin el-Cisr, inkârcı fikirlerin Müslümanlar arasında tanınıp, yayılmaya başladığı bu çağda yaşamış bir İslam âlimidir. Ömrünü özellikle Müslüman gençler arasında yayılmaya başlayan inkârcı fikirlerle mücadeleye adamıştır. Birçoğunu kendisinin çıkardığı haftalık dergi ve gazetelerde yazdığı yazılarla ve telif ettiği kitaplarla ateizme karşı İslam akidesini savunmuştur. Kendisini çağdaşı olan İslam düşünürlerinden ayıran en önemli özelliği bilimsel verileri teolojik tartışmalarda etkin olarak kullanmasıdır. Maddecilere karşı verdiği mücadelede fen ve teknikten faydalanarak

İslam dininin esaslarının doğruluğunu bilimsel gerçeklerle karşılaştırarak dini inançları kuvvetlendirmeye ve maddecilerin iddialarını çürütmeye gayret eder.

Hüseyin el-Cisr, Ehl-i Sünnet çizgisinde, Halveti tarikatına mensup mutasavvıf bir âlimdir. İlmi konularda, meseleleri geniş bir bakış açısı ile ele alırdı. Yeri geldiğinde batılıların metotlarını, yeri geldiğinde Ehl-i Sünnet'e mensup olmayan âlimlerin görüşlerini kullanmaktan çekinmemiştir. Birçok alanda ve konuda eserler veren Hüseyin el-Cisr, kelam ilmiyle alakalı yazdığı "er-Risalet-ül Hamidiyye" ve "El-Husûn'ül Hamidiyye" adlı eserlerinde "Yeni İlm-i Kelâm" döneminin mantalitesine uygun olarak yeni metotlarla, akli ve nakli delillerle İslam akidesini ateist inkârcı akımlara karşı savunmuştur. Özellikle "Risalet-ül Hamidiyye" eseri devrin siyasi otoritesi tarafından da takdir görmüş ve basılıp ülkenin dört bir tarafına dağıtılmıştır. Bu eser daha sonra Manastırlı İsmail Hakkı Bey tarafından "Beyyinat-ı Ahmediyye" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

Hüseyin el-Cisr'in yaşadığı zamanın inanç problemleri ile bugün yaşanan inanç problemleri benzerlik arz etmektedir. Müslümanların aradan geçen zamana rağmen bilim, kültür ve teknikte Batı medeniyetini geriden takip etmesi, birçok konuda taklitçi bir bakışa açısına sahip olması bazı insanların Batı'ya ve inkârcı fikirlere sempatiyle bakmalarına sebep olmaktadır.

İslam dininin esaslarının, inanç noktasında arayış içerisinde olan insanlara, hitap edecek şekilde çağın gerektirdiği araçlar kullanılarak anlatılması gerekmektedir. Bu sebeple Hüseyin el-Cisr'in yeni bir usulle, ilmi metotları da kullanmak suretiyle geliştirdiği ateizm eleştirisi bugün de geçerliliğini korumaktadır. Bu konuyu seçmemizdeki en büyük etken de bu olmuştur. Böylelikle İslam ümmetinin 19. yüzyılda ilk defa karşılaştığı ateist, materyalist, pozitivist fikir cereyanlarına karşı kendi değerlerinden kopmadan çözüm üreten bir din âliminin düşüncelerini inceleyeceğiz.

"Hüseyin el-Cisr'in Ateizm Eleştirisi" adını taşıyan bu çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadırlar. Giriş kısmında yazarla ilgili genel bilgiler ve kelam ilminde takip ettiği metoda dair bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde ulûhiyet kavramının kelime kökeni, tarihi seyri ve çeşitli milletlerin ulûhiyet anlayışı,

vahiy kaynaklı dinlerdeki ulûhiyet anlayışı ele alınmıştır. Yine bu bölümde tezimizin temel problemi olan ateizm fikrinin doğduğu ortam ve deizmden ateizme varan süreç işlenmiştir. İkinci bölümde ise Osmanlı topraklarına ateist fikirlerin girişi ile ilgili bilgiler verilmiştir, maddecilerin yaratılışla ilgili iddiaları, fizik ötesi varlıklar, ölümden sonraki hayat, mucize, gaybî haberlerle ilgili inkârcıların iddiaları ele alınmış ve Hüseyin el-Cisr'in bu iddialara verdiği cevaplar yer almıştır. Yaratılışla ilgili iddialar kısmında özellikle ilk madde problemi, ilk maddenin ezelîliği fikri ve Evrim Teorisi ele alınmıştır. Çalışmamızda Risaletü'l- Hamidiyye adlı eserden sıkça faydalanılmıştır.

Çalışmamız esnasında yol gösterici bir tavırla ufuk açıcı katkılar sunan danışmanım kıymetli Prof. Dr. İbrahim Coşkun Hocama, yine üzerimde çok emeği bulunan Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Hocama, değerli jüri üyelerine, çalışmam süresince aksattığım ailevi görevlerime tahammül gösteren kıymetli eşim ve biricik kızıma teşekkürü borç bilerek ifa ediyorum.

12/03/2019

Hilmi BİLSİN

Konya

KISALTMALAR

a.g.e. adı geçen eser

a.g.m. adı geçen makale

A.Ü. İ. F.D Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Bkz. Bakınız

c. Cilt

çev. Çeviren

Dağ. Dağıtım

DİA Diyanet İslam Ansiklopedisi

haz. Hazırlayan

h. Hicri

İAD İslami Araştırmalar Dergisi

İSAM İslam Araştırmaları Merkezi

İSAV. İslami İlimler Araştırma Vakfı

M.Ü.İ.F.V. Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı

nşr. Neşreden

s. sayfa

Terc. Tercüme eden

thk. Tahkik

1) Araştırma Konusu ve Problemi

"**Hüseyin el-Cisr'in Ateizm Eleştirisi**" isimli tezimizin temel konusunu Kelam ilminde önemli bir yere sahip olan ulûhiyet meselesi oluşturmaktadır. Osmanlı'nın son dönem ilim adamlarından Hüseyin el-Cisr'in Osmanlı aydını üzerinde tesirini göstermeye başlayan maddeci ve pozitivist akımların iddiaları karşısında Allah inancını ispat sadedinde görüşleri tezde incelenecektir.

2) Araştırmanın Amacı

İslam'ın değişmez prensiplerinden olan Allah inancı şartların, zamanın, anlayış ve felsefi kavrayışın değişmesiyle değişmez. Tevhit inancının yapısı gereği insan kaynaklı değişimler inançta bir değişikliğe sebep olamaz. Araştırmamızın amacı bilim ve felsefenin gelişmesiyle ulûhiyet konusunda ortaya çıkan yeni delillere bir İslam âliminin gözünden nasıl bakıldığını ortaya koymaktır.

Araştırmamızın temel kuramı İslam dininin ilerleme ve gelişme yolunda bir engel değil aksine araştırmayı, düşünmeyi, gözlemi teşvik edici bir inanç sistemi olduğudur. Müslüman toplumların teknolojik açıdan modern toplumun gerisinde kalmasına sebep olarak Avrupalı fikir adamlarınca İslam dini sebep gösterilmiştir. Tezimizde Hüseyin el-Cisr'in bu konuda ki görüşlerini de aktararak bu anlayışın yanlışlığına işaret etmekteyiz.

Hüseyin el-Cisr, Kelam İlmi'nde "Yeni İlm-i Kelam" diye isimlendirilen bir dönemde eserlerini yazmıştır. Bu dönem kelamcılarının genellikle ilgilendiği alan modern batı medeniyeti kaynaklı problemlerdir. Bu problemler özellikle ulûhiyet meselesinde yoğunlaşmıştır. O zaman yapılan tartışmalar bugün de canlılığını korumaktadır. Batılılarca ulûhiyete getirilen şüpheler ve bu şüphelere İslam âlimleri tarafından yapılan savunmalar 21. Yüzyıl modern Türkiye'sinin gençlerinin inanç problemlerine cevap vermesi açısından önem arz etmektedir.

3) Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda genel olarak karşılaştırma metodunu kullanacağız. İslam âlemindeki ulûhiyet algısı ile batı dünyasında ki ulûhiyet algısı ve batı dünyasının ulûhiyet algısında yaşanan kırılmalar sonucunda ortaya çıkan problemlerin İslam dünyasına

yansıtılması ele alınacaktır. Batılı ilim adamlarının görüşlerini ve iddialarını aktarıp, Hüseyin el-Cisr'in eserlerinde ortaya koyduğu görüşleri dikkate alınarak bir karşılaştırma yapılacak ve bu karşılaştırma üzerinden Batılı ilim adamlarının ateizm iddiaları eleştirilecektir.

GİRİŞ

1. Hüseyin el-Cisr'in Hayatı

Hüseyin bin eş-Şeyh Muhammed bin Mustafa el-Cisr 25 Eylül 1845 tarihinde Lübnan'a bağlı Trablus'ta doğdu. 1760'lı yıllarda Trablus'a göç ettiği tahmin edilen baba tarafından soyunun Mısır'ın Dimyat şehrine dayandığı ve Ahmet er-Rifai vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştığı söylenir. Anne tarafından soyu Ramazanoğulları Beyliği'ne dayanmaktadır.[1] Babası Muhammed el-Cisr (ö.1846) Ezher'de eğitim almış, Lübnan muhitinde tanınan bir ilim adamıdır. Aynı zamanda okuyup çeşitli tarikatlara intisap ettikten sonra Halvetiyye tarikatında karar kıldı. Osmanlı Devleti'ne isyan eden Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya karşı Osmanlı Devletini savundu; ancak Mehmet Ali Paşa başarılı olunca öncelikle Kıbrıs'a, oradan da 1838 yılında İstanbul'a gitti. Bir yıl sonra da evlendi. [2]

Hüseyin el-Cisr, 9 aylıkken babasını, 10 yaşında iken de annesini kaybetti. Amcası Şeyh Mustafa el-Cisr'in yanında yetişti ve tahsiline amcasının himayesinde başladı. Küçük yaşlarda Kuran-ı Kerim'i ezberledi. İlim ehli bir ailede doğmanın avantajıyla sağlam bir dini eğitim aldı. Hüseyin el-Cisr, babasının tasavvufi yönü sebebiyle Trablus'taki evlerinde tasavvufî bir terbiyeyle büyüdü. 18 yaşına kadar akrabası Şeyh Abdulkadir Rafii'den çeşitli dersler okudu. Yüksek tahsilini yapmak üzere 1862'de Mısır'a Ezher Üniversitesine gitti. Mısır'a gitmeden önce babasının öğrencisi, Beyrut Müftüsü Seyyid Muhammed et-Trablûsî'nin evinde bir süre kaldı. Müftü ona ulemanın pek çok ihtiyaç duyduğu aklî ilimlere yani mantık, felsefe ve yeni ilimlere özen göstermesini öğütledi.[3]

1863-1867 yılları arasında Ezher'de okuduğu yıllarda klasik ilimlerin yanında modern ilimlerle de meşgul oldu. Bu konuda özellikle dönemin ünlü âlimlerinden Süleyman Hanî, Abdülkadir Rafiî, Abdurrahman Behravî ve Hüseyin el-Mersâfî'den

---

[1] Nevfel, Abdullah Habîb, *Terâcimü Ulemâi Tarâblus ve Üdebâihâ*, Mektebetu's-Sâih, Trablus 1984, s.167.
[2] El-Cisr, Hüseyin Efendi, e*r-Risâlet'ül-Hâmidiyye fî Hakikati'd-Diyaneti'l-İslamiyye ve Hakıyyeti'ş-Şerîati'l-Muhammediyye*, Takd. İsmet Nassâr, Daru'l-Kitabi'l-Mısri, Kahire, 2012, s.28-30.
[3] Çelebi, İlyas, "*Hüseyin el-Cisr*" md., DİA., İstanbul, 1998, c. 18, s.537.

dersler aldı.[4] Buradaki hocaları içerisinde en çok Hüseyin el-Mersafî'nin tesirinde kaldı. Hüseyin el-Cisr, Mersafî'den edebi ve felsefi derslerin yanında özel ders alıyordu. Mersafî'nin düşünce yapısına İbn-i Haldûn'un tesiri büyük olmuştur. Bu sebeple dünyaya geniş perspektiften bakma, çağdaş ilimleri ve batı dillerini öğrenme, dinle ilgisi olmayan gelenekleri ve görenekleri daha hoşgörülü bir metotla eleştirme, Arap dili ve edebiyatına önem verme gibi hususlarda Hüseyin el-Cisr'e önderlik yapmıştır.[5] Hüseyin el-Cisr Ezher'de başarılı bir öğrencilik hayatı geçirdi. Şer'i ilimlerle birlikte edebiyat, felsefe ve dil tahsili de yaptı. Ezher'deki eğitimini uzun süreli planlamasına rağmen, eğitiminin 5. yılında amcasının hastalığının şiddetlenmesi nedeniyle 20 Temmuz 1867 yılında Trablus'a dönmek zorunda kaldı.[6]

Hüseyin el-Cisr, Ezher Üniversitesi'nden tekrardan Ezher'e dönüp eğitimine devam etme düşüncesiyle ayrılmıştı. Fakat amcasının ölüp ailenin geçiminin ona kalması dolayısıyla geri dönemedi. Bunun üzerine Halveti şeyhi olan babasının ve amcasının yürüttüğü tarikat hizmetlerini üstlenerek memleketinde eğitim-öğretim işleri ve eser yazımıyla meşgul oldu.[7]

1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı'na tepki olarak başlayan olaylar, Suriye ve Lübnan'da öncelikle Dürziler ile Marunîler arasında çatışmaya döndü. Daha sonra da başta İngiltere, Fransa ve Rusya olmak üzere batılı devletlerin de kışkırtmalarıyla bölge istikrarını kaybetti. Hüseyin el-Cisr, Osmanlı-Rus savaşından sonra yabancı ilim adamlarının Beyrut ve çevresinde okul açtıklarını ve dinî, siyasî fikirlerini bu okullar, çıkardıkları gazete ve dergilerle yaymaya çalıştıklarını gördü. Bu durum üzerine eskiden beri üzerinde çalıştığı medrese fikrini hayata geçirdi ve Medresetü'l-Vataniye'yi açtı. Bu medresede dinî ilimlerle beraber pozitif ilimler de bir arada okutuldu. Bunlar felsefe, coğrafya, mantık, matematik, Arap dili ve edebiyatı, tabiî ilimler, Farsça, Fransızca ve Türkçe dersleriydi. Ayrıca Eğitim dili de Arapça idi. Medresetü'l-Vataniye kısa zamanda civardaki medreseler arasında temayüz etti. Öğrenci sayısı hızla arttı. Reşid Rıza, Abdülkâdir Mağribi, Kamil el-Mikâti, Abdülkerim Uveyda gibi çok sayıda

---

[4] Kehhâle, Ömer Rızâ, *el-Müdtedrek alâ Mu'cemi'l-Müellifîn, Müessesetu'r-Risale*, 1. Baskı, Beyrut, 1985, s. 217.
[5] Çelebi, İlyas, "*Hüseyin el-Cisr*" md., s.537.
[6] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.27
[7] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye* s.31

öğrenci bu medresede yetişti. [8]

Fakat medresede öğretim hayatı yaklaşık 3 yıl kadar devam etti. 1882 tarihinde medrese kapatıldı. Kapatılma sebebi ise bu medrese öğrencilerine uygulanan askerlik zorunluluğu idi. Medrese talebelerinin diğer medreselerde olduğu gibi askerlikten muaf tutulması talebini Osmanlı valisinin reddetmesiyle medrese kapanma sürecine girdi. Medrese öğrencileri normalde askerlik hizmetinden muaftı. Fakat Medresetü'I-Vataniye müfredatı itibarıyla Osmanlı medreselerinden ayrılıyordu. Modern medrese statüsünde kabul edildiği için öğrencileri askerlik muafiyetinden faydalanamadı. Böylelikle medrese öğrenci kaybı yaşamaya başladı ve bir süre sonra da kapandı.[9]

1882 tarihinde Medresetü'I-Vataniye kapatılınca, babasından kalan evin yanında, Halvetiyye tekkesine bitişik Recebiye Medresesi'ni yeniledi. Burada eski öğrencilerinden oluşan bir gruba dersler vermeye başladı. Zamanının önemli bir kısmını da eser yazmaya ayırdı. Mansuriye Camii'nde ve Seyfeddin Tanyal Camii'nde ders ve sohbetlerine devam etti.[10]

1884 yılında Beyrut'taki Sultaniye Medresesi'nde bir sene süreyle müdürlük ve müderrislik görevlerinde bulundu. Burada çağdaş Batı felsefesi ile ilgilendi ve çok sayıda felsefe kitabını okudu. Muhammed Abduh ile bu medresede yakın arkadaşlık kurdu. Bir yıl sonra medresedeki görevini bırakıp tekrar Trablus'a döndü. Burada Recebiyye Medresesi'ndeki derslerine tekrar başladı. Muhammed Kamil Buhayri ile Ceridetü'l-Trablus isimli gazeteyi birlikte çıkardılar. Gazete de çeşitli ilmî meseleler, İslam dünyasının karşılaştığı siyasî, ictimâi sorunlar ve çözüm yolları, İslam dinine yöneltilen eleştiriler ve cevaplar, konularında makaleler yazdı. Hüseyin el-Cisr özellikle devrinde etkili olmaya başlayan maddecilerin iddiaları ile ilgilendi. Osmanlı tebaasından modern ilimlerle ilgilenen gençlerin inkârcı akımların etkisinde kalmasına çözümler bulmaya çalıştı. "Risaletü'l- Hamidiyye" adında ki eserini bu sebeple yazdı yazdı.[11] "Risaletü'l-Hamidiye" kısa zamanda çok meşhur oldu. Hatta kitabın ünü Osmanlı sarayına kadar ulaştı ve II. Abdülhamit, Hüseyin el- Cisr'i saraya davet etti.

---

[8] Çelebi, İlyas, "*Hüseyin el-Cisr*" md., c. 18, s.537.
[9] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.30-33.
[10] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.34
[11] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.30-41.

Eserin bu kadar ünlenmesinde Hüseyin el-Cisr'in ilmi yetkinliğinin yanında aynı zamanda Halvetî Şeyhliği yapmasının ve bu sebeple Sultan Abdulhamid'in İslam birliği politikasına uygun düşmesinin de etkisi vardır.[12]

Abdulhamit Han'ın davet etmesi üzerine Hüseyin el-Cisr Yıldız Sarayı'na geldi. Eseri takdirle karşılandı ve Abdulhamit Han'ın isteğiyle medreselerde okutulmak üzere "el-Husûnu'l-Hamidiye Akâidi 'l-İslamiye" isimli akaid eserini telif eder. İstanbul bulunduğu süre içerisinde Ebu'l-Hüda Seyyâdi, Bağdâdi Ahmet Ali Efendi, Cemâleddin Afgâni gibi devrin ilim adamlarıyla da görüşmeler yapma fırsatı buldu. Bir süre sonra sağlık problemlerini gerekçe göstererek Sultan Abdulhamit'ten izin alıp ve tekrar Trablus'a döndü. Bu dönüşünün asıl sebebi ise saray entrikalarının Hüseyin el-Cisr'in mizacına ters düşmesiydi. Trablus'ta gazete çıkarmaya eser yazmaya etmeye devam etti.[13]

1904 senesinde Hacca gitmek üzere yola çıktı, sonra Mısır'a uğradı. Burada hocası Hüseyin el-Mersâfi ve öğrencisi Reşid Rıza ile görüştü. Daha sonra tekrar İstanbul'a davet edildi. Bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra Trablus'a döndü. İstanbul'da kaldığı süre zarfında İngilizlerin, Hicaz bölgesinde oynadığı oyunlar ve bölgenin sorunlarıyla ilgili Sultan'a uzun bir mektup sundu.[14]

Siyaseten Osmanlının İslam Ümmetinin önderliğini yapmasını savunmuştur. Bunun Müslümanların dağılmadan birlik ve beraberlik içerisinde yaşamasının tek yolu olduğuna inanmaktaydı. Bu düşünceler doğrultusunda Osmanlı hilafetini savunan yazılar yazdı. Sultan II. Abdülhamid tarafından takdirle karşılandı ve desteklendi. Son zamanlarına kadar ilimle, kitap yazmakla uğraşmayı asla bırakmadı. Bununla birlikte son zamanlarını Tanyal Camiinde hususi ders grupları ile dersler ve sohbetler yaparak geçiren Hüseyin el-Cisr, 17 Recep 1327/4 Ağustos 1909 tarihinde Trablus'da vefat etti.[15]

---

[12] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 41.
[13] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s.21.
[14] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s. 21.
[15] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s.22.

2. Eserleri

2.1. er-Risaletü'l-Hamidiyye Fî Hakikat'id Diyaneti'l İslamiye ve Hakiyyati'ş Şeri'ati'l-Muhammediyye:

Hüseyin el-Cisr "*er-Risaletü'l-Hamidiyye Fî Hakikat'id Diyaneti'l İslamiye ve Hakiyyati'ş Şeri'ati'l-Muhammediyye*" adlı en önemli eserini 1884 yılında kaleme aldı.[16] Kitabı yazma amacını, eserin giriş kısmında şöyle açıklar "Isaac Taylor'un İslam akaidiyle Hıristiyan inançları arasında temel noktalarda fark bulunmadığını ileri süren bazı yazılar yazması, başka bir İngiliz bilim adamının da İslam dinini öğretmek amacıyla Arapça bir gazete neşretmeye başlaması üzerine İslam'ın inanç ve ibadet esasları, kuralları hususunda insanları aydınlatmak, İslâmî hakikatlerle ilmî hakikatler arasında her hangi bir uyumsuzluk bulunmadığını göstermek ve Avrupalıların İslam aleyhinde bu konuda ileri sürdükleri iddialara cevap vermek amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir."[17] Osmanlı topraklarında o yıllarda revaçta olan inkârcı maddeci akımlara karşı aynı üslupla cevap vermesi sebebiyle "*Risalet'ül-Hamidiye*" kısa sürede tüm Osmanlı coğrafyasında büyük bir şöhrete kavuştu. Mısır, Hint, Hicaz ve Türk şehirlerine, Kazan ve İstanbul'a dağıtıldı. Bazı şehirlerde farklı baskıları da yapıldı. Türkçe'ye ve Urdu diline aktarıldı. Türkçe çevirisi 1307 yılında yapıldı.[18] Bu tercümeyi Manastırlı İsmail Hakkı yaptı. Manastırlı çevirdiği eseri, bir takım eklemeler de yapmak suretiyle farklı bir adla "*Beyyinât-ı Ahmediyye*" diye 1329 tarihinde tekrar yayımlamıştır. [19]

Hüseyin el-Cisr'in gazetelere yazdığı yazıların ve makalelerin bir araya getirilmesiyle oluştuğu anlaşılan eserde yazar belli bir sistematik metot takip etmemiştir. Eserde öncelikle peygamberlik konusunu ele almıştır. Peygamberin nübüvvetini bir

---

[16] Çalışmamızın bundan sonra ki kısmında eserin ismini kısaca "*Risalet'ül-Hamidiye*" şeklinde kullanacağız.
[17] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye,* Trc: Manastırlı İsmail Hakkı, Nşr: Ahmet Gül, Bahar Yayınları, İstanbul-1973, s.1-3.
[18] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye,* s.50; Hüseyin el-Cisr, Tercüme-i Risale-i Hamidiye, Trc. Manastırlı İsmail Hakkı, Dersaadet, 4 cilt, İstanbul,1308.
[19] Manastırlı İsmail Hakkı, "*Risaletü'l-Hamidiye* Tercümesi Beyyinât-ı Ahmediyye", Külliyât içinde, Sırat-ı Müstakim Matbaası, İstanbul, 1329.

kurgu hikâye üzerinden anlatmıştır. Bu temsilde peygamberlik makamını kabul edip etmemelerine göre insanları on sınıfa ayırır. Hadislerde Peygamber Efendimiz'in mucizeleri olarak zikredilen, ayın yarılması, peygamberimizin parmaklarının arasından su akması gibi mucizelerini açıklar. Daha sonra önceki kutsal kitaplarda peygamberimizle ilgili haberleri aktararak mucize ile peygamberlik ilişkisi ve Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesinin hikmeti üzerinde durulmuştur.

Hüseyin el-Cisr kitabında Allah'ın varlığı ve sıfatları konularına çokça yer ayırmıştır. Âlemin sonradan yaratılmış olması, Allah'ın varlığının delilleri, Allah'a nispet edilmesi mecburi kemal sıfatları, bu sıfatların zıtlarıyla Allah'ın vasıflandırılmasının mümkün olmayışı, Allah'ın sıfatlarını insan ve kâinatla ilişkisi, esmâ-i hüsnâ ve sıfâtullahın naslarla sabit olduğu konuları ele alınmıştır. Maddecilerin genel bakış açısı olan duyuların hissedemediği varlıkları inkâr etmeleri eleştirilmiş, âlemde var olan sebep-sonuç ilişkisinin Allah Teâlâ'nın izniyle ve dilemesiyle olduğu belirtilerek bu ilişkinin zorunluluğunu benimseyenlerin itirazlarını cevaplandırılmıştır. Yine kâinatla ilgili naslar hakkında maddecilerin iddia ettiği bazı tereddütlere cevap verilmiş; elest bezmi, melek, cin, ölümden sonraki hayat, ruh, yeniden dirilme gibi konuları ele almıştır. Kuran-ı Kerim'in peygamberimize vahiy yoluyla geldiğini, İslâm'da savaş hukukuna dair meseleler incelenmiştir. Kuran-ı Kerim'in ve Sünnet'in dinde iki asli kaynak oluşu, fakihler tarafından yapılan içtihat ve icmânın yeri, içtihat kapısının kapanmış sayılmasının sebepleri tartışılmış, hadislere karşı yapılan itirazlar cevaplandırılmış ve mezheplere ayrılmanın hükmü anlatılmıştır. Eseri yayınlayanlardan Hâlid Ziyâde eseri Muhammed Abduh'un "*Risâletü't-Tevḥîd*"'i ve Cemâleddîn-i Efgânî'nin "*Risâletü'r-red ʿale'd-dehriyyîn*"'i ile aynı değerde kabul etmektedir [20]

"*Risaletü'l Hamidiye*" Hüseyin el-Cisr için çok önemli bir eserdir. Sultan II. Abdulhamid'in büyük övgüsünü kazanan bu kitap Osmanlı medreselerinde okutulması için tavsiye edilen bir eser olmuştur.

[20] Çelebi, İlyas, "*er-Risâletü'l-Hamîdiyye*" md., , DİA, c. 35, s.128-129.

2.2. el-Husûnü'I-Hamidiye li-Muhâfazati'I-Akâ'idi'I- İslamiye

Hüseyin el-Cisr 1891 yılında İstanbul'a davet edildiğinde Abdulhamit Han kendisinden medreselerde okutulmak üzere bir eser kaleme almasını rica etmesi üzerine yazmıştır. Sultanın bu arzusu o yıllarda okullarda geniş yankı bulan maddeci akımlara karşı bir ön alma çabası olarak görülebilir. Eser İbtidâiye, Rüştiye ve Fennî, Askeri, İdadî, Harbiye ve Tıbbiye okullarında bir akide kitabı olarak okutulmuştur.

Eser bir mukaddime, üç bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Mukaddimeyi dört bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde tevhid ilminin tarifi, ikinci bölümde tevhidin fazileti ve farziyyeti, üçüncü bölümde iman ve İslâm kavramları ve kişiyi küfre düşüren hususlar dördüncü bölümde ise aklî hükümler yer almıştır. Altı fasıldan oluşan birinci bölüm Allah'ın varlığı ve sıfatları konusuna ayrılmıştır. Burada Allah'a iman konusu, O'nun kemal sıfatları, bu sıfatları Allah'a nisbet etmenin zorunlu, bunların zıtlarıyla muttasıf bulunduğunu düşünmenin imkânsız olduğunun ilmî ve aklî delillerle açıklanması, ilâhî sıfatların insan ve kâinatla ilişkisi, esmâ-i hüsnâ ve sıfâtullahın naslarla belirlenmiş olduğu, sıfât-ı haberiyyenin te'vil edilebileceği, Allah hakkında câiz olan hususlarla Mu'tezile'nin bu konularda Ehl-i sünnet'e aykırı olan görüşleri üzerinde durulmaktadır. Peygamberlere, kitaplara ve âhirete iman konularına ayrılan ikinci bölüm beş fasıldan meydana gelmektedir. Burada peygamberler hakkında vâcip ve muhal olan hususlar, mûcizenin dinî, aklî ve ilmî bakımdan imkân ve ispatı, Hz. Peygamber'in mûcizeleri ve güzel ahlâkı, ibadetlerin hikmetleri, ashap, Ehl-i beyt ve ebeveyn-i Resûl'e saygı göstermenin gerekliliği, önceki şeriatların neshedilmesi, hârikulâde kavramı, meleklere, kitaplara, kazâ ve kadere iman bahsi yanında kabir hayatı, kıyamet alâmetleri, ba's, haşir, şefaat, mîzan, sırat, cennet ve cehennem gibi çeşitli sem'iyyât konuları işlenmektedir.

Eserin üçüncü bölümü, itikadî konuların dayandığı bazı naslar hakkında öne sürülen şüphelerin reddedilmesine ayrılmış olup dört fasıl halinde düzenlenmiştir. Müellif burada önce ahkâm konularıyla ilgili dinî delilleri incelemekte, Müslümanlara Hz. Peygamber'i örnek almanın zorunluluğunu hatırlatmakta, şeriatın nihaî hedefinin "mârifetullah" olduğunu vurgulamaktadır. Daha sonra evrenle ilgili naslara yönelik

bazı tereddütleri ele alıp bunlara cevap vermekte; zâhirî mânasıyla akla aykırı gibi görünen bu tür nasların akılla çelişmeyeceğini belirtmekte; cin ve melek konusundaki naslara ilişkin şüpheleri gidermeye çalışmakta; İsrâ ve mi‘râc gibi hârikulâde olayları değerlendirmekte; meteorolojik olayları konu edinen naslara yönelik birtakım yanlış yorumları eleştirmekte; Hz. Âdem'in ve Hz. Îsâ'nın yaratılışı, Ashâb-ı Kehf'in durumu gibi konular yanında rüya, sihir, nazar vb. parapsikolojik olaylar, zelzele ve hastalıkların bulaşması gibi pek çok meseleyle ilgili âyet ve hadisler hakkında ileri sürülen yorumların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmakta; bu tür naslarla aklî deliller ve çağdaş ilmî veriler arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını vurgulamaktadır. Sonuç kısmında Hüseyin el-Cisr, İslâm'ın hükümlerini yerine getirecek bir halife seçmenin gerekliliğini savunmakta, bütün Müslümanların bu makama itaatle mükellef olduğunu belirtmekte, Sultan II. Abdülhamid'in hizmetlerini hatırlatarak ümmetin kendisine beslediği şükran duygularını dile getirmektedir. Ana tema olarak İslâmî esaslarla aklî ve ilmî gerçeklerin tam bir uyum içinde bulunduğunu işleyen el-Ḥuṣûnü'l-Ḥamîdiyye, XIX. yüzyıl pozitivizmine karşı İslâm inancını savunan yeni ilm-i kelâm dönemi eserleri arasında yer alır. Eserin büyük bir bölümü nübüvvet ve mucize konusuna ayrılmış, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde haber verilen hissî mucizelerin aklen mümkün olduğunun ispatına çalışılmıştır. Müellif, bazı nasların zâhirî manalarına yönelik itirazları cevaplandırmak amacıyla bunları akla ve ilme ters düşmeyecek şekilde yorumlamakta, haber-i vâhidleri kabul etme zorunluluğu bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre şer‘î delillerin te'vil edilebilmesi için zâhirî mânalarına aykırı kesin aklî bir delilin bulunması gerekmektedir. Bazı çağdaş düşünürler tarafından savunulan tekâmül nazariyesinin Hz. Âdem ile Havvâ'nın yaratılması hakkındaki nasları te'vile mesnet teşkil etmeyeceğini söyleyen müellif, bu nazariyenin kesin bir bilgi ifade etmeyip zandan ibaret olduğunu belirtmektedir. [21]

Eserin tarihsiz üç baskısı yapıldı. Eserin iki Türkçe tercümesi yayınlanmıştır. Bunlar; "*Sevabü'l-Kelam fî Akaidi'1-lslamiye*", Trc: Babanzade Mustafa Zihni, Dersaadet Mahmut Bey Mat., İstanbul-1327; el-Cisr, es-Seyyid Hüseyin Efendi b. Muhammed et-Tarâbulîsi, "*el-İnayetü'r-Rabbaniye fî Tercemeti'l-Husuni'l-Hamidiye*",

[21] Çelebi, İlyas, "*Husûnü'I-Hamidiye*", md., DİA, c. 18, s. 418-419.

Trc: Kemaleddinzade Muhammed Saruhâni et-Temurci, Mısır-1327. [22] Eser daha sonra Hüseyin el-Cisr'in arkadaşı Muhammed Kamil Buhayri tarafından 1910 yılında Arapça olarak bastırılmıştır. 1932 yılında Kahire'de ikinci baskısı yapılmıştır.[23]

2.3. Nüzhetü'l-Fikr Fî Menâkıbı Şeyh Muhammed el-Cisr

Hüseyin el-Cisr'in Halveti tarikatına mensup olduğunu daha önce ifade etmiştik. Tarikata intisabı babası sebebiyle olmuştur. Bu eseri Babası Şeyh Muhammed el-Cisr'in hayatını ve yaşadığı önemli olayları anlattığı kitaptır. Eserinde anlattıklarından anlaşıldığı kadarıyla, Hüseyin el- Cisr Halvetî tarikatının yoluna, tarikat erkânına ve edebine ait bilgileri de vermektedir. Yazar doğumundan önce vefat eden babasına ait bu bilgileri bir başka aile büyüğü olan ve yine Halvetî şeyhi olan amcası ile babasının bağlılarından almıştır. Kitap Beyrut'ta 1306 yılında basılmıştır.

2.4. El-İşâretü't-Taah fî Hükmi Salâti'l-Cemâah

Eser 1886 yılında yayınlanmış olup Bu eseri Hüseyin el-Cisr Sultan'a hediye olmak üzere yazmıştır. İstanbul ziyareti sırasında eserini Sultan'a sunmuştur. Risalede umumiyetle cemaatle namazın önemi, imam ve halifenin durumunun anlatıldığı sekiz bölüm vardır. Birinci bölümde müslümanların namazda imama uymalarının öneminden, ikinci bölümde kıbleye yönelme ve kıblenin, Kâbe'nin faziletinden, üçüncü bölümde namazda okunan sure ve duaların anlamlarından, dördüncü bölümde namaz esnasında yapılan hatalardan, beşinci bölümde namazı bozan imama muhalif hareketlerden, altıncı bölümde namaz vakitlerinden, yedinci bölümde ezanın manalarından ve farklı anlamlarından, son bölümde ise imama uymanın faziletinden bahsedilmektedir. Her kısımda namaz, imam ve halife arasında bir bağ kurulmuş cemaatle namazdaki her bir unsur imama ve ondan hareketle de halifeye itaate yönelik bir işaret kabul edilmiştir.

2.5. Riyâdi Trablus Şam (Hadâik-u Trabslus Şam)

Ceridetü Trablus'ta yayımlanan ilmi, edebi ve içtimaî mahiyetteki makalelerden

---

[22] Çelebi, İlyas, "*Hüseyin el-Cisr*" md., DİA, c. 18, s. 539.
[23] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye*, İsmet Nassar Takdimi, s.81.

oluşan on ciltlik bir külliyattır. 1892-1893 yılları arasında basılmış olup 4 ciltlik kısmı Hüseyin el-Cisr'in vefatından sonra basılmıştır.

2.6. Hediyyetü'l-EIbâb Fi Cevahiri'I-Âdab

Hüseyin el-Cisr'in çocuklara yönelik olarak kaleme aldığı bir eserdir. Özellikle dinî, ahlakî nasihatlerde bulunduğu terbiyeye yönelik şiirsel tarzda yazılmış bir eserdir. 156 beyitten oluşmaktadır. 16 sayfadır. Eser 1909 yılında Katar emiri Ali bin Abdullah es-Sânî tarafından bastırılmıştır.

2.7. Sîret-ü Mühezzibi'd-Dîn

"*Ceridetü Trablus*" adlı süreli yayında çıkan bazı makalelerinden müstakil bir eser oluşturulan kitabında eserinde yaşadığı dönemin bazı yaygın adetlerini eleştirmektedir. Baskı tarihi bilgisine rastlanmamıştır.

2.8. El-Kevâkibi'd-Dürriyye fî Ulûmi'I-Edebiye

Hüseyin el-Cisr'in Arap Dili ve Edebiyatı konulu bir eseridir.

2.9. Zînetü'I-Masûne

1324 tarihli bu kitabında kız çocuklarının eğitiminden, kadınların eğitim ve öğretim faaliyetlerine katılmalarının öneminden bahsetmektedir.

2.10. Tevâtür-i Şehadet Risalesi

Hüseyin el-Cisr'in yaşadığı dönem Osmanlı devletinin dikkat çekici bir takım istihbari faaliyetlere giriştiği bir zamandır. Sultan II. Abdülhamid'in kurduğu Yıldız İstihbarat Teşkilatı'nın çalışma prensipleri ile ilgili sarayda bulunan âlimlerden görüşlerini aktardıkları birer risale yazmalarını istemiştir. Diğer saray âlimleriyle birlikte Hüseyin el-Cisr'de bu eserini kaleme almıştır. Eserinde tevâtür-i şehadet hakkında Sultanın görüşlerini yanlış bulup eleştirdi. Yazdığı risalede sahabenin ve mezhep büyüklerinin konuyla ilgili görüşlerinden ve mecelle-i ahkâmı adliyyede geçen hükümlerden hareketle, muhbirlerin adl ve zabt ehliyetlerinin zayıflığına binaen onların rivayetlerinin doğru olmayacağını savundu. II. Abdülhamid, Hüseyin el-Cisr'in görüşünü

isabetli bularak kendi görüşünden vazgeçti.[24]

2.11. Zahîratu'l-Mîâd fî Fezâili'l-Cihâd

Eser Allah yolunda cihad etmenin fazileti ile ilgili hadislerin toplandığı on bölümden oluşmaktadır.

1. Fasıl: Cihad etmenin fazileti ile ilgili varid olan hadisler.

2. Fasıl: Denizde cihadın fazileti ile ilgili varid olan hadisler.

3. Fasıl: Cihadın adabı ile ilgili varid olan hadisler.

4. Fasıl: Allah yolunda şehid olmanın ve onu talep etmenin fazileti ile ilgili varid olan hadisler.

5. Fasıl: Orduyu aldatmanın haramlığı ve onun günahının büyüklüğü konusunda varid olan hadisler.

6. Fasıl: Harb etmeyen kimse hakkında vaîdi içeren hadisler.

7. Fasıl: Allah yolunda infakta bulunmanın faziletiyle ilgili varid olan hadisler.

8. Fasıl: Gaziye yardım etmenin ve ona hürmette bulunmanın faziletiyle ilgili vârid olan hadisler.

9. Fasıl: Mücâhid kadınlara ihtiramın vucûbu ile ilgili varid olan hadisler.

10. Fasıl: Müminlerin emiriyle anlaşmalı olan Ehl-i Zimmet'in öldürülmesinin haramlığı ile ilgili varid olan hadisler.[25]

Hakkında bilgi bulunamayan diğer eserleri de şunlardır:

1- İlmü Terbiyeti'l-Etfâl Saâdetü'n-Nisâ ve'r-Ricâl,
2- Ulûmü'l-Hikemiye fî Nazari'ş-Şeriati'l-İslamiye

[24] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s.20.
[25] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye*, İsmet Nassar Takdimi, s.79-80.

3- El-Bedri't-Temâm Fî Mevlidi Seyyidi'l-Enâm
4- et-Tevfîr ve'l-îktisat,
5- Kelimâtü Lügaviyye,
6- Taaddüdü 'z-Zevcât,
7- Hikmetü'ş-Şiir,
8- Muhtârâtü Trablus min Şiir,
9- Zahiretü'l-Meâd fî Fedâili'l-Cihad
10- Benât-ı Efkâr fi Keşfi Hakikati'l-Kimya Meşâriki'l-Envar
11- El-Akidetü'l-İslamiye ve'l-Akidetü'l -Nasraniye ve'l-Münâzaratü Beynehüma Bi'l- İstidlâl min Ketebehüma ve Kur'an-ı Kerim Kerim ve Ademi İktibâsihi Şey'en min Tevrat ve İncil İsmeti Enbiya
12- Ez-Zehâiri fi Felsefeti'l-İslamiye
13- Risaletü fi Adâbi'l-Bahs ve'l-Münazara Mecmûatü fi Hutbeti'l-Cum'a
14- Risale fi Sadakati'l-Fıtr
15- Hadîce ve Besîne
16- El-Ebyât
17- El-Envâri'l-Kudsiyye fî Şerefi'l-Hidmeti'l-Askeriyye

3. İlmi Kişiliği Ve Metodu

Hüseyin el-Cisr ilme önem veren bir ailede doğdu. Babası Muhammed el-Cisr hayatını ilme ve tasavvuf yoluna adamış bir kişiydi. Hüseyin el-Cisr hem tasavvufta hem ilimde babasının yolunu takip etti.[26]

Hüseyin el-Cisr tasavvufi yönünün de tesiriyle mevki ve makama tamah etmemiştir. Bu mevkilerden birini kabul ettiği takdirde siyasî münakaşalara, şahsi tartışmalara girmenin kaçınılmaz olacağının farkındaydı ve bunu da ilmi kişiliği için büyük bir zarar olarak görüyordu. Bu tavrını İstanbul'a davet edildiğinde kendisine teklif edilen birçok makam ve rütbeyi reddederek sürdürmüştür. Medresetü'l-Vataniye ve Medre-

[26] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye*, s.37.

setü'l-Sultaniye'deki idareciliği, müderrisliği haricinde hiçbir resmi görevde bulunmamıştır. İlimle uğraşanların makam ve mevki peşinde olmasının ilimde geri kalmalarına sebep olacağına inanıyordu.[27]

Babasından sonra Halveti tekkesinin şeyhlik vazifesini sürdürmesi ilmi metoduna çokça tesir etmiştir. Ehl-i Sünnet çizgisini sürdürmüş, ilmi münakaşalarda her daim orta yolu tercih etmiş ve fikri, ilmi açıdan aşırı uçlarda olmaktan kaçınmıştır. Gerek Medresetü'l-Vataniye ve gerekse Medresetü'l-Sultaniye'de ki dönemlerinde de aynı anlayışla devam etmiştir. Bu tavrının en önemli sebeplerinden biri de yaşadığı coğrafyanın kozmopolit nüfus yapısıydı. Birçok dinden ve mezhepten insanı barındıran Lübnan o sıralar yabancı ülke misyonerlerinin bolca faaliyet yürüttüğü bir yerdi. Onlara ikna edici, delile dayanan, ilmi gerekçeleri haiz bir dille hitap etmenin daha etkili olacağını düşünüyordu. [28]

Aydınlanma sonrası Avrupa'da ilmî, dinî, fikrî her alanda üstünlüğü elinde bulunduran inkârcı materyalist düşünce yapısı etkilerini İslam dünyasında da göstermeye başlamıştı. Özellikle Osmanlı entelektüelleri arasında bu düşünce yapısı birçok taraftar bulmuştur. Osmanlı toplumunun yaşadığı sıkıntılar karşısında temelde üç çıkış yolu vardı. 1- Mevcut birikimi reddetmek. 2- Mevcut birikimde köklü ıslah çalışmaları yapmak. 3- Mevcudu muhafaza. Hüseyin el-Cisr, İstanbul'da birlikte kaldığı Cemâleddin Afgâni, Medresetü'l-Sultaniye'de beraber çalıştığı arkadaşı Muhammed Abduh ve yetiştirdiği talebesi Reşid Rıza'nın takip ettiği tecdit yolunu redderek üçüncü yolu tutmuştur. "Hüseyin el-Cisr, Hz. Peygamber döneminin saadet asrı olduğu anlayışına sımsıkı bağlıdır. Ancak bu dönemle nasıl bir alâka kurulabileceği sorusuna verdiği cevap oldukça önemlidir. Cisr, kendi zamanını dikkate alarak Asr-ı Saadet'e bakmayı ve bu bakışın sağladığı imkânla zamanının meselelerine çözüm getirmeyi öngörmektedir. Onunla Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi ıslahatçılar arasındaki temel fark usule dairdir. Bu usul, içinde yaşanılan dünyayı dikkate alarak geçmişte doğruluğu kanıtlanmış ve halen geçerliliğini sürdüren değerleri korumak, geçerliliğini yitirmiş olan de-

---

[27] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye*, s. 37.
[28] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye*, s.38.

ğerlere de yeniden geçerlilik kazandırmaktır. Bu noktadan hareketle ilmî çalışmalarında meselelerin daha çok aklî boyutunu irdeleyen Cisr, din ile bilim arasında bir çatışmanın olmadığını savunmuştur. Bu çerçevede Kur'an-ı Kerîm'in ilmî gelişmeler ışığında yeniden yorumlanması gerektiğini söyler. Sünnetin önemini de vurgulayan Cisr hadislere güvensizlik telkin eden bütün görüşleri reddeder. İtikat ve amel alanlarındaki hükümlerin ya kesin bilgi ifade eden mütevâtir nassa veya ona yakın bilgi ortaya koyan meşhur sünnete dayandığını, bu yolla sabit olan hususları kabul etme mecburiyeti bulunduğunu, bunun dışında kalanları ise onaylama zorunluluğu olmadığını kaydeder."[29]

Hüseyin el-Cisr, insanlarda iyi ve doğru olanı kavrayıp ona uyum sağlama gibi fıtrî bir temayülün bulunduğu gerçeğinden hareketle Asr-ı Saâdet'in temsil metoduyla yeniden inşa edilebileceğini savunur. İnsanların hepsinde bulunan bu temayül sadece sınırlı bir azınlıkta iktidar ve dünya menfaati hırsı ile bastırılmakta, bu şekilde dinî gerçeklere bile bile karşı çıkılmaktadır. Gerçek küfür kavramı da bunlar için kullanılmalıdır. Hüseyin el-Cisr'de Asr-ı Saâdet fikri, bir anlamda insanlığın kıyamete kadar karşılaşacağı meselelerin çok yoğun biçimde yaşandığı, dolayısıyla gereği gibi incelendiğinde bütün dönemlere ışık tutacak bir insanî tecrübeyi ifade ettiği gibi bu tecrübeyi sadece tarih içinde cereyan eden tesadüfi olaylar dizisi olarak değil kendi başına küllî olan bir değerler sisteminin belirli tarihî şartlar altında tezahürü olarak görmek anlamına gelmektedir. Ancak Asr-ı Saâdet sadece o dönemde olup bitenin nakledilmesiyle anlaşılamaz; onu anlamak için bugün ile o dönem arasında bir alâka kurmak gerekir.[30]

Hüseyin el Cisr, Osmanlı'da yaşanan inkırazın sebebinin İslam olmadığını, fakat dinin anlaşılması ve hayata aktarılmasında yaşanan yanlış anlaşılmalar ve problemlerin mevcut durumun sebebi olduğunu düşünüyordu. Bu sebeple dinin iyi anlatılması gerekiyordu. Dönemindeki müelliflerin hedeflediği gibi İslam'da yenilik, reform yapmaktan ziyade, modern bilimin getirdiği yenilikleri iyi anlayıp İslam'la uyumlu olduklarını ortaya koymanın daha doğru bir yol olacağını söylemiştir.[31] Dini savunabilme adına modern bilimlerde kendisini yetiştirmiştir. Bir taraftan batılı ilim adamlarına

---

[29] Çelebi, İlyas, "*Hüseyin el-Cisr*", DİA, c. 18, s. 539,540
[30] Çelebi, İlyas, "*Hüseyin el-Cisr*", DİA, c. 18, s. 539,540
[31] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye,* s.74.

kendi dillerinde cevap verebilmek için uğraşırken, diğer taraftan dinin aslının bozulması, Kuran ve Sünnet'in yanlış yorumlanması endişesinden hareketle içtihat kapısının kapalı olduğunu savunmuştur. [32] Hüseyin el Cisr'in içtihatla kastettiği şeyin günlük yaşam alanlarının tamamını kapsamadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bazı konularda kendisi içtihat denilebilecek seviyelerde birtakım tasarruflarda bulunmuştur. Başka taraftan eğitim alanında ortaya koyduğu çalışmalar, plan, program ve müfredat değişiklikleri O'nun bu anlayışını yansıtmaktadır. Hüseyin el-Cisr'in düşünce dünyasının esasını oluşturan "mevcudu muhafaza" ilkesi ekonomi ve politika ile ilgili fikirlerinde de kendini gösterir. Hüseyin el-Cisr Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinin devam etmesini hararetle savunmuştur. Ona göre mevcut olan değerler arasında korunması gereken en önemli şey, Müslümanların birlik ve beraberliğini sağlayan en önemli kurum olan hilâfeti de kendisinde bulunduran Osmanlı Devleti'nin birlik ve bütünlüğüdür. Çalışmalarında Osmanlı Devleti ve özellikle Sultan II. Abdülhamid ile ilgili devamlı şekilde müspet yorumlarda bulunan Hüseyin el- Cisr, padişahın ümmet için önemini ve çalışmalarının büyüklüğünü söylemiş, bazı eserlerini ona padişaha ithafen yazmış, yabancılara karşı II. Abdülhamid'in siyasetini desteklemeyi her zaman önemli bir vazife addetmiştir.[33]

İslâm inancının ana ilkelerinin akıl ile çelişmeyen, bir nitelikte olduğunu, doğa kanunlarına zıt gerçekleşen, peygamberlerin mucizelerinin bile makul bir izahının mümkün olduğunu söyler. Hüseyin el-Cisr, hissî mucizelerin anlaşılabildikleri kadar benimsenmesinin gereğini vurgular. Bunun haricinde ki mucizelerin ise bir şekilde yorumlanabileceğini söyler. Fakat tasavvufi kimliği ön plana çıktığında bahsettiği bu ilkeleri pek göz önünde bulundurmaz. "*Nüzhetü'l-fikr"* isimli kitabında evrenin kutub, eimme, evtâd ve abdal denen bir takım manevi güçler tarafından, onların tasarrufuyla idare edildiğini, bunların tasarrufu olmasa âlemin düzeninin bozulacağını söyler. Yine evliyanın gösterdiği kerametlerin onların ölümünden sonra devam ettiğini iddia etmiştir. Talebelerinden Abdülkâdir el-Mağribî, dinî hususlarda hocasının bu yaklaşımla-

---

[32] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye,* s. 424-425.
[33] Hüseyin El-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye,* Takd. İsmet Nassâr, Takdim kısmında, s.42.

rından yola çıkarak, "Ömrünün çoğunu katı bir muhafazakâr olarak geçiren çok dikkatli bir din ıslahatçısı" şeklinde tanıtmıştır.[34]

Hüseyin el-Cisr batılıların İslam dinine yönelik taarruzlarına karşılık verirken söz konusu meseleyi öncelikle akli ilkelere göre değerlendirir. Muarızlarının takip ettiği usulü takip etmeye çalışır. Nassları modern bilimin verileriyle açıklayarak İslam dinin akıl ve bilimle çatışmayan bir din olduğunu, eserlerinde ortaya koymaya çalışmıştır. Nass ile modern bilimin verileri birbiriyle çatıştığında ise önce bilimsel verinin ne kadar sağlam bir temele oturduğunu araştırır şayet burada kat'i bir sonuca ulaşırsa nassı tevil yolunu tutardı.[35]

Hüseyin el-Cisr düşünce yapısı olarak ilk Müslüman filozof olarak bilinen Kindî'ye benzemektedir. O İslam'ın bilimsel çalışmaların gelişmesiyle asla zayıflamayacağını, tam aksine İslam'ın bilimsel gelişmelerden güç alarak inkişaf edeceğini savunmuştur. Bilim adamlarının çalışmalarından kaynaklanan bir takım iddiaları cevaplandırabilmek adına ilmi gelişmeleri çok yakından takip etmiştir. Savunmalarında bilimsel deneyler ile elde edilen sonuçları, bilimsel argümanları kullanmaktan çekinmemiştir. İslam inançlarını savunurken, muarızlarına cevap verebilme adına, geçmiş âlimler tarafından ortaya konan düşünceleri kullanmıştır. İslam'ın akla, bilime aykırı olamayacağını belirtmiştir. Aklın ve bilimin kesin bir sonuç olarak ulaştığı neticelerin Kuran ve Sünnet'in açık ifadeleriyle çeliştiği durumlarda bile tevil yolunu tutarak uzlaşı sağlamaya çalışır. Bu uzlaştırıcı tavrının devamı niteliğinde İslam dininin hükümlerini akıl yoluyla ve bilimsel açıdan izah etmiş ve onu Batılı maddeci felsefeye karşı savunmuştur. Bu konularda özellikle ilk dönem Mutezile kelamcılarının kullandığı cedel metodunu kullanmıştır.

Hüseyin el-Cisr'in çalışmalarında takip ettiği yola ve kullandığı argümanlara bakıldığında, bir taraftan İslâmî literatürden faydalanırken, diğer taraftan modern bilimlerin verilerini kullandığı görülür. Bu tutumunun bir sonucu olarak savunmacı ve uzlaştırıcı bir tarz belirlemiştir. Onun böyle bir yolu seçmesinde şüphesiz 19. yüzyılda

---

[34] Çelebi, İlyas, "*Hüseyin el-Cisr*" md, c. 18, s. 539,540
[35] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s.32-39.

Müslümanların içerisinde bulunduğu durum çok etkili olmuştur. Bu tavır devrinin birçok İslam âliminde de kendini gösterir. Hüseyin el-Cisr de çağdaşı birçok ilim adamı gibi Batılıların iddialarına karşılık İslam'ın terakkiye, ilme aykırı olmadığını, özelde Honotoux'a genelde onun gibi düşünen batılılara karşı Ceridetü't-Trablus'da yazdığı, reddiye niteliği taşıyan makalelerinde dile getirmiştir. Bu makalelerde materyalist felsefeye karşı İslam'ı savunmak için kaleme aldığı "*Risaletü'l Hamidiye*" isimli eserinde olduğu gibi muhatapların zihin yapıları düşünülerek kaleme alınmıştır. Hüseyin el-Cisr, Honotoux'un İslam'ın geri kalma sebebi olarak gördüğü kader anlayışını Ehl-i Sünnet dışında kalan ve zaten makbul olmayan Cebriye'ye atfederek, bunun İslam'ın geneline mal edilmesinin doğru olmayacağım savunmuştur. Oldukça meşhur bir tenkit konusu olan, Honotoux'un İslam'ı tahkir ettiği hurafeler meselesinde ise Hüseyin el-Cisr İslam'a mal edilen hurafelerin büyük bir çoğunluğunun ya israîliyat kökenli olduğunu ya da zayıf veya uydurma hadislerden kaynaklandığını, zaten İslam'ın da bunları dikkate almadığını, hadis ilmindeki cerh ve ta'dil yöntemini delil göstererek vurgulamıştır.[36]

Hüseyin el-Cisr eserlerinde maddeci akıl yapısıyla Müslüman akıl yapısını karşılaştırarak modern akıl anlayışını eleştirmektedir. Genel bakış açısına uygun olarak bu iki akıl arasında temel bir fark bulunduğunu da ifade eder. Maddeci akıl yapısı kâinatı açıklayıp izah etmede insanı merkezli düşünürken, Müslüman akıl yapısı ilahi bir noktadan hareket eder. Bu sebeple Hüseyin el-Cisr'in akıl ile kastettiği şey bir yaratıcıyı kabul eden yani ilahi bir güç tanıyan, amaç değil araç olan Müslümanın aklıdır. Pozitivist ve materyalist felsefenin ortaya koyduğu akıl fikri ise bu söylemden çok uzaktır.

Hüseyin el Cisr, kıyasıya eleştirdiği maddecilerin bazı iddialarının ise bir kısım İslam âlimlerinin görüşleriyle uygunluk gösterdiğini de söyler. Maddecilerin görüşlerini serdedip İslam âlimlerinin bu görüşlere uygun sözlerini alıp tevil eder. Yine maddecileri eleştirirken onlarla üzerinde anlaşabileceği bir ortak nokta tespit eder. Bir takım mantıksal çıkarsamalar da yapmak suretiyle, onları bu noktaya çekmeye çalışır. Maddecilerle bu noktada buluşulduğunda ise İslam dininin konuyla ilgili esaslarını

[36] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s. 59-65.

maddecilerin önüne koyar ve onları bu esaslara inanmaya davet eder. Bunu yaparken İslam dininin temel esaslarının asla evrensel tabii kaidelerle çelişmediği gerçeğinden hareket eder. Kendisi her ne kadar tasavvuf meşrebli olsa da bazı İslam âlimlerinin mutasavvıflarca uygun görülmeyen görüşlerini de yeri geldiğinde kullanmaktan çekinmez.[37]

Hüseyin el-Cisr'in modern ateizmin iddialarına getirdiği eleştirilerin iyi anlaşılabilmesi ulûhiyet kavramının ne ifade ettiğinin bilinmesine bağlıdır. Bu sebeple tarih boyunca farklı medeniyetlerde ulûhiyet kavramının nasıl anlaşıldığını açıklamak yararlı olacaktır.

[37] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 286-287.

BİRİNCİ BÖLÜM

ULUHİYYET PROBLEMİ

1. Ulûhiyet Meselesine Kavramsal Bakış

Ateizmin anlaşılabilmesi için öncelikle ateistlerin neyi inkâr ettiklerinin bilinmesi gerekir. Ateizm kapsamı oldukça geniş olan bir konudur. Türkçemize "Tanrıtanımaz" olarak çevrilmiş olsa da zındıklık, ilhad gibi kavramlar da inkâr düşüncesini savunanlar için kullanılmıştır. Tarih boyunca inkâr çeşitli şekillerde kendisini göstermiştir. Toplumun genel inanç yapısına aykırı bir inanç ortaya koyan Sokrates, zamanın öncesizliğini savunan Dehriler, Yahova'dan daha geniş bir tanrı fikrine inanan Spinoza ateizm suçlamasıyla karşı karşıya kalmışlardır.[38] Çalışmamızda ele aldığımız, Hüseyin el-Cisr'in de karşı çıktığı ateizm fikri, kâinatta ki her şeyi tasarlayıp ilim ve hikmetle yaratan bir yüce yaratıcı fikrini reddeden anlayıştır. Yani genel manasıyla ilahi dinlerin bildirdiği ulûhiyet tasavvurunu yok sayan ateist düşüncedir. Bu anlayış tarih boyunca var olan Allah inancını reddetmiş ve tüm varlıkların kendiliğinden hiçbir şeye ihtiyaçları olmadan vücuda gelip varlıklarını sürdürdüklerini iddia etmişlerdir. Hristiyan dünyasında ortaya çıkan bozulmaların insan aklının sınırlarını aşması, Kilise'nin bilim ve mantık dışı uygulamaları bir noktadan sonra doğal bir sonuç olarak ateizm fikrinin ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Hüseyin el-Cisr böyle bir ortamdan doğmuş ateizm fikri ile İslam dinine saldırılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. İslam dinin temel esası olan Allah inancının mezkûr eleştirilerden müstağni olduğunu belirtmiştir. Ateist düşünce tarzının ortaya çıkmasında beşeri dinlerin ve ilahi kaynaklı olan fakat bozulan tanrı tasavvurlarının çokça etkisi olmuştur. Bu bakımdan ulûhiyet tasavvurlarını genel bir bakış açısıyla incelemek konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Ulûhiyet kelimesi ilah kelimesinden türemiş bir kelimedir. İlâh kelimesi sözlükte, kendisine ibadet edilen şey manasına gelmektedir. Terim anlamında kullanıldığında ise: İbadeti hak eden ma'bûd manasına gelmektedir. İbadet edilmeye lâyık olan, bunu hak eden anlamına da gelmektedir. Kelime "Allah" lafzının kendisinden

[38] Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 10. Baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2002,

türetildiği kelime olarak kabul edilmiştir.[39] Allah adının manası ve etimolojik kökeni ile ilgili birçok farklı kanaat ortaya atılmış olup, bununla beraber kelimenin, herhangi bir mastardan türetilmediği ve sözlük anlamı taşımadığı da iddia edilmiştir. Bu adın yüce Yaratıcının kendine has bir ismi olduğu, lügatte bir manası olsa bile yaratıcıya isim olduktan sonra bu manasını kaybettiği söylemiştir. Hatta bir kısım âlimlere göre Allah, insanlık tarihinin her döneminde ki insanlara bu adı bir şekilde ilham ederek o insanların bu adı kullanmalarına imkân vermiştir. Bununla beraber onun çeşitli kök-lerden türeme ihtimali olduğunu söyleyenler de vardır. Hatta Allah kelimesinin etimo-lojisi hakkında otuza yakın görüş ileri sürüldüğü de kaydedilmiştir.[40]

Arkeolojik araştırmalar ve tarihi bulgular, medeniyet bakımından ibtidai olanlar ile en ileri seviyeye ulaşmış topluluklara kadar her milletten insanın aşkın, yüce bir varlığa güvenme, inanma ve ibadet etme ihtiyacının olduğunu ispat etmektedir. Bir takım bilimsel adlandırmalarda inanma gerçeği, insanı diğer canlı türlerinden ayıran mümeyyiz vasıf olarak kendisini göstermiştir.[41] Kuran-ı Kerim'de kullanılan deliller, Allah inancının, yaratılışı bozulmamış insanlar tarafından tabii olarak bilinip benim-seneceği esasına dayanır.[42] Allah kendi varlığını gerek insanın iç dünyasında gerek dış dünyasında birçok işaretle göstermiştir. Hz. Âdem'den beri insanın Allah ile olan iliş-kisi, hayatın vazgeçilmez, en temel ögesi olmuştur. Tarih boyunca kemâl sıfatlara sa-hip mutlak yüce varlığa sürekli olarak duyulan insani özlemde somutlaşan ve her akıllı insanın bazı durumlarda kendi yaşamında asgari derecede şahit olduğu bu psikolojik gerçeklik, ilâhi varlık denilen hakikî manada yüce bir varlığı haber vermektedir. Su-suzluk duygusunun suya, açlık duygusunun yemeğe ve yiyeceklerin varlığına işaret etmesi gibi[43] insandaki bu ruhi yönelim de kendisinden neş'et eden ve varlığına delalet eden ilahi varlığın yansımasından başka bir şey değildir. İnsan ne kadar kaçmak istese

---

[39] İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, "elh" md., 13. Cilt, Kum, h.1405, s. 467-471,
Murtaza El-Hüseynî Ez-Zebidi, *Tacu'l Arus Min Cevahiri'l Kamus*, elh" md., 36. Cilt, Kuveyt, 2001, s. 320-325.
[40] Doğru, Erdinç, "*Lâfzatullâh'ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi*", Eskiyeni Dergisi, Sayı:32, 2016, s. 7.
[41] Yüksel, Emrullah, *Din Fenomeni*, Darulfunun İlahiyat Dergisi, Sayı: 1, 1999, s. 1.
[42] Mü'minûn 23/84-89; Neml 27/59-64; Ankebût 29/61, 63; Zümer 39/6).
[43] Ünaldı, Nilifer, *Descartes'ın Etik Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2013, s.29.

de gönlünün derinliklerinde Allah'ı bilir. Kur'an-Kerim, gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan, gökten su indirip onunla ölümünden sonra yeri dirilten ve insanı yaratan kimdir? Soruları karşısında müşriklerin "Muhakkak Allah'tır" şeklinde karşılık verdiklerini ifade ediyor. Ayrıca başlarına bir bela veya sıkıntı gelince, zarara uğrayınca, bir gemi ile yolculuk yaparken geminin batma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarında ve kusursuz bir çocuğa sahip olma gibi konularda Allah'a ortak koşanların dini Allah'a has kılarak sadece Allah'a yöneldiklerini, şirke dayalı tanrı tasavvurlarından hemen uzaklaştıklarını haber veriyor. Bu durum, insan fıtratının hiçbir zaman değişmeyen nihaî sınırını göstermektedir.[44]

Allah'a inanma hissinin, insanın doğasında var olan değişmez, en köklü fenomen olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Fakat bu inancın tevhit akidesine uygun bir yapıda şekillendirilmesi insanın ihtiyarına bırakılmıştır. Abdülkerim eş-Şehristanî bu durumu "Allah'a iman tevkifîdir; fakat onu tevhide göre oluşturmak teklifîdir" sözüyle ifade eder. İnsanın Allah'la olan ilişkisi kimi zaman kabul, kimi zaman ret, görmezden gelme, bazen de ortak koşma şeklinde kendisini göstermiştir. Bu tercihler tamamen insanın kendisine bırakılmıştır. Kul olarak insanın en büyük imtihanı bu alanda gerçekleşmektedir. İnsan Allah'ın halifesi olarak yeryüzüne gönderilmiş bu görevini gerçekleştirebilmesi için de diğer varlıklarda olmayan özelliklerle donatılmıştır. Aklı, iradesi ve eylem yapma yeteneği bunların başında gelmektedir. İnsan diğer varlıklar gibi önceden belirlenmiş programa göre hareket eden varlıklar gibi değildir. O, kendisine verilen yetenekleri geniş bir uygulama alanında özgür iradesi ile kullanabilecek bir yapıda yaratılmıştır. Fakat bu konuda o iki farklı seçenekle karşı karşıyadır. Özgürlüğünü kullandığı veya seçim ile karşı karşıya kaldığı en önemli ve öncelikli konu kişinin kendisini yaratan rabbini tanıması ve onun teklif ettiği tarza bir yaşam sürdürmesidir. Kulluğun esası olarak tevhit akaidine göre Allah'a inanmak mükellefiyetin özünü oluşturmaktadır. O halde insan için en önemli mükellefiyet konusu da ilahi kitapların bildirdiği anlamda Allah'a iman etmesidir. Eğer insan fıtratı tevhit akaidini de zorunlu

[44] Coşkun, İbrahim, *Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru*, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, (1), 2016,s.19-34.

olarak algılayabilecek ve doğumundan ölümüne kadar bu şekilde inanarak yaşayacak olsaydı, insanın yeryüzüne denenmek üzere gönderilmesi anlamsız olurdu.[45]

İlahi vahyin insanları doğruya ulaştıran ışığından uzaklaşan insanlar, insanlık tarihi boyunca Allah tasavvuru konusunda aşırı tenzih veya aşarı teşbih gibi iki aşırılıktan birine yönelmişlerdir. Kendilerine gönderilen Peygamberlerin ölmesinden bir süre sonra vahye uyan toplumlarda bile hemen bir yozlaşmanın baş gösterdiği bilinmektedir. Onlardan da bazı kesimlerin teşbih ve tenzih konusunda aşırılığa düştükleri bilinen bir gerçektir. Her dinin ulûhiyet anlayışı, kendi kültürü ile bütünleşir, nesilden nesile aktarılmak suretiyle de önemli oranda onların bireysel ve toplumsal yaşam biçimine yön verir. Dolayısıyla milletlerin ulûhiyet inancı, onların gerek teorik gerekse pratik bütün bakış açılarında belirleyici bir unsur olur. [46] Tezimizin konusu her ne kadar modern çağ ateizminin iddialarına Hüseyin el-Cisr'in eleştirilerini konu edinse de, ulûhiyet inancının tarih boyu süregelen bir olgu olması sebebiyle tarihi arka planına değinmek gerekiyor. Modern çağ ateizminin köklerinin Antik Yunan filozoflarından Demokritos, Lucretius'a dayanıyor olması, deizmin kökenlerini Aristo'da bulmamız tarihi arka planı önemli hale getiriyor. Bundan sonraki kısım da medeniyetlerin ilah inancından bahsederken Allah Teâlâ'nın İslam dinindeki özel anlamı kastedilmediği için genel olarak "tanrı" ifadesini kullanacağız.

2. Din ve Medeniyetlerde Ulûhiyet Anlayışları

2.1. Antik Yunan'da Ulûhiyet Anlayışı

Eski Yunan kültürü, kendisinden sonra gelen birçok medeniyete tesir etmesi açısından çok önemlidir. Küçük şehir devletlerinden oluşan ülkede ulûhiyet anlayışı politeist bir yapı üzerine kurulu idi. Tabiatta yaşanan olayların her biri farklı bir tanrı ile temsil ediliyor ve birçok yönden insana benzetilen tanrılara, insanların yaptığı bayağı ve çirkin şeyler isnat edilebiliyordu.[47] Şüphesiz Yunanlıların çok tanrılı inanç sistemin oluşmasında tabiatın büyük etkisi vardır. Yunanlılar tabiatın kaynağını maddeye

---

[45] Coşkun, İbrahim, *Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru*, s.19-34.
[46] Coşkun, İbrahim, *Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru*, s.19-34.
[47] Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefeleri'nde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1974, s. 343

dayandırdıkları için, bu anlayışları birçok Yunan filozofunun düşünce dünyasında derin tesirler bırakmıştır.[48] Homeros'un yazılarında tanrılar "acı ve üzüntüden uzak, ölümsüz, ebediyet sağlayan besinlerle beslenen, kendi durumlarının dışındaki şekillerde görünebilen, iyilik ve güzellikle davranan, fakat yeminini bozan ve yabancılara eziyet ve işkence eden kötü kimseleri de cezalandıran" varlıklar olarak nitelendirilir.[49] Fakat bu toplum içerisinde çok tanrılı inanca sahip olanların yanı sıra zamanla tek ilah inancına sahip bir kısım filozofların da ortaya çıktığı görülmüştür. Bu filozoflar tam manasıyla muvahhit sayılmasalar da süregelen politeist anlayıştan ayrılırlar.

Yunan düşünürlerden Xenophanes ulusal mitoloji anlayışına, kehanete, büyüye, Homeros ile Hesiodos'un şekilleri insana benzeyen tanrılarına çok şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Xenophanes, eserlerinden geriye kalan parçalarda konuyla ilgili şu sözlere yer verir: "Bir Tanrı vardır; bu, tanrılar ve insanların en ulusudur; ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer; bu tek Tanrı, bütünüyle görmedir, bütünüyle düşünmedir, bütünüyle işitmedir. Hareketsizdir; her zaman aynı kalır. Her şeyi düşüncesiyle zahmetsizce yönetir. Homeros ile Hesiodos, ölümlüler arasında suç sayılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar. Nitekim Habeşliler tanrılarını kendileri gibi yassı burunlu; Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca, atların ve aslanların elleri olup da resim yapabilselerdi, atlar tanrılarını at gibi; aslanlar da aslan gibi çizerlerdi. Oysa tanrıları ne aslan biçimindedirler, ne de zenciler gibidirler. Ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar. Bu uydurma varlıklar yerine, bizi bağrında taşıyan ve kendisinde ne doğuş, ne bozulma, ne değişme, ne oluş bulunan bir sonsuz varlığa tapalım."[50] Xenophanes'in Tanrı'nın tek olmasından ve O'nun insanlar gibi özelliklere sahip olmadığından ve noksanlık ifade eden sıfatlardan uzak olduğundan; bununla birlikte görme, düşünme ve duyma gibi özelliklerinden söz etmesi, Xenophanes'in vahiy alan elçilerin getirmiş olduğu ilahi mesajların tesiri altında kalmış olabileceği izlenimini vermektedir. Aynı zamanda Xenophanes, Tanrı'nın hem selbi, hem

---

[48] Tunçbilek, Hasan Hüseyin, *İslam'ın Dışındaki Monoteist Düşünce Ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı*, Marife Dini Araştırmalar Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 1, 2003, s. 119-140

[49] Topaloğlu, Bekir, Topaloğlu, Bekir, "*Allah*" md., DİA, c. 2, s.471-498.

[50] Jaeger, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012, s.70-84.

de subûti sıfatlarını hatırlatmaktadır. [51]

Yine Yunan filozoflarından Platon'un ideler âlemi nazariyesini açıklamaya çalışan bazı yazarlar, tanrı ve ide kelimeleri ile aynı şeyi kastettiğini belirterek onun muvahhit olduğunu söylerler. "Tanrı ve İde Platon 'da o kadar birbirine yakın manada kullanılmıştır ki, bazen Tanrı, İde'den bazen de İde, her şeyin ezeli ve ebedi kaynağı olan Tanrı 'dan çıkar. Eğer Tanrı, İde'nin bazen altında, bazen üstünde gibi gösteriyorsa, bizim için ortasını almaktan ve Platon 'un Tanrısının ne İde'den aşağı, ne ona üstün olduğunu, ama onunla bir olduğunu söylemekten başka yapacak bir şey yoktur."[52]

Meşhur filozof Aristo, Tanrı'yı, İlk Muharrik terimiyle adlandırır ve O'nun varlığını ispat etmeye çalışır. Bu evrende zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan hareketi, kendisi hareket etmeyip evreni hareket ettirenin varlığına delil gösterir. Aslında var olan her hareketin muhakkak bir hareket ettireni de vardır. Bu hareket ettiren de, kendi hareketini muhakkak başka bir hareket ettirenin etkisiyle alır. Hareket ettirenler zincirinin sonsuza kadar devam etmesinin imkânı yoktur. Bu sebeple bu zincirin bir noktada sona ermesi gerekmektedir. İşte bu nokta Aristo'ya göre kâinatın Tanrısı ve O'nun ifadesiyle İlk Muharrik'idir. İlk Muharrik'in varlığını Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında bu şekilde ispat eden Aristo, O'nun bazı özelliklerinden de söz eder. İlk Muharrik, ezeli, başlangıcı olmayan, sonsuz hareketin sebebi olduğundan dolayı da aynı zamanda ezeli ve sonsuzdur. Sonsuz olan bir şeyin de kesintisiz ve sürekli devam etme zorunluluğu vardır. Bu da onun "Bir" olmasını gerektirir. Hareket bir olunca hareket ettirenin de bir olması zorunludur.[53]

Yeni Eflatunculuk akımının kurucusu Plotin ise, "İlk", "Bir" ve "İyi" gibi adlarla isimlendirdiği "Tanrı"yı her şeye hâkim evrenen mevcut düzenin sebebi, iyililiğin ve güzelliğin asli kaynağı olarak niteler. Plotin aslında Yahudi bir din adamı olmasına rağmen Platon'un düşüncelerini yeniden değerlendirip, farklı bir tarzda sunması sebebiyle burada değerlendirilmektedir. Plotin'e göre âlemin varlığı Tanrı'dan taşması ile

[51] Erdem, Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, HÜ-ER Yayınları, Konya, 1999, s. 156.
[52] Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, HÜ-ER Yayınları, Konya, 1993, s.108-109.
[53] Tunçbilek, Hasan Hüseyin, *İslam'ın Dışındaki Monoteist Düşünce Ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı*, s. 119-140

yani bir nevi sudûr ederek oluşmuştur. İnsanların Tanrı'yı bilmesi ve O'nu günlük yaşamda kullandıkları kelimelerle açıklamaları mümkün değildir. Tanrı'nın varlık âleminde ki şeyler gibi bir vücudu yoktur. Çünkü o varlık âleminin üstünde yer almaktadır. O'na "Mevcut" da denemez; çünkü mevcut, sınırlı bir formdur. Hâlbuki Tanrı, akılla düşünülebilecek bir form olmaktan uzaktır. O, ancak selbî sıfatlarla nitelendirilebilir. Cevher değildir, araz değildir, madde de değildir, hareket değildir, sükûn değildir ve aynı zamanda bir sıfat da değildir. Çünkü O, bütün sıfatlardan ve nitelemelerden önce ve onlardan üstündür.[54] Plotin'in ulûhiyet görüşü Hristiyan âleminin tanrı anlayışının oluşmasında çok etkili olmuştur. İslam âleminde ise özellikle İbn Sinâ'yı etkilemiştir. İbn Sinâ'nın Sudûr Nazariyesi'nde bu izler kendisini daha çok gösterir.

Yunan filozoflarının bir kısmında görülen tek tanrıcı yaklaşımlar saf tevhidi ifade etmeseler de, içerisinde bulundukları politeist ortam göz önünde bulundurulduğunda dikkat çekmektedir.

2.2. Mezopotamya Dinlerinde Ulûhiyet Anlayışı

Mezopotamya en eski medeniyetlere ev sahipliği yapmış, Kuran-ı Kerim'de bahsi geçen birçok peygamberin görevlendirildiği bir coğrafyadır. Modern araştırmalar ilk yazılı tabletlerin burada bulunduğunu söyler. Burada ortaya çıkan inanç sistemleri birçok medeniyete etki etmiştir. Sümer, Asur, Akkad, Bâbil medeniyetleri sırayla hüküm sürmüşlerdir. Bu medeniyetlerde de Yunanlılar da olduğu gibi politeist bir yapı hâkimdi. Eski Mezopotamya toplumları görmüş oldukları dünyanın şekillenişi ve işleyişinin tanrıların kontrolünde olduğu düşüncesiyle tanrılara tam bir teslimiyet göstermişlerdir. Tanrılarla insanlar arasındaki iletişimi sağladığına inanılan yönetici sınıf mensupları tanrıların toplum üzerindeki bu eşsiz gücünü etkin olarak kullanmışlardır. Yönetici sınıfı kendi soylarını muhakkak tanrılara dayandırmıştır. Tanrılar ve insanlar arasında karşılıklı işbirliği esas alınarak sürdürülen bu ilişki, sadece tanrılar ve insanların memnuniyetini sağlama açısından değil, aynı zamanda dünyevi düzen ve işleyişin de temelini oluşturduğu için önemli bir yere sahiptir.[55]

---

[54] Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 131-136

[55] Pekşen, Okay, *Babil Krallarının Siyasal Meşrulaştırma Aracı: Tanrı Marduk*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:14, Sayı:1, Kahramanmaraş, 2017, s.102.

Sümerler, Mezopotamya bölgesinde tarih sahnesine çıkan büyük medeniyetlerden birisidir. Sümerler, kendi dönemi içerisinde yaşayan birçok toplum ve devlete etkide bulunmuş, ayrıca sosyal ve siyasi hayata getirmiş oldukları önemli yeniliklerle kendilerinden sonra gelen devlet ve medeniyetlerin gelişimine de öncülük etmiştir.[56] Sümerlilerin Anu, Enlil ve Enki isimlerinde üç yüce tanrıyı kabul ederler. Bunların en güçlüsü Anu'dur. Anu gökyüzü ile simgelenmekteydi. Bunların da içerisinde olduğu kaderi belirleyen 7 tanrı ve onların altında sıralanan O'na yardımcı bir takım tanrılardan bahsedilir. [57] Bu çoklu tanrı anlayışı şehirlerin büyümesi ve sayılarının artmasına paralel olarak tanrıların da sayılarında artışa sebep olmuştur. Her şehri temsil eden ve tanrılar meclisinde şehrin haklarını savunan tanrıları vardı. Sümer tanrıları, cisim olarak insan gibi tasavvur edilmiş ve ölüm hariç insana ait diğer vasıflar kendi inançları çerçevesinde tanrılara yüklenmiştir. Tanrılar, yazıtlara göre insanın tabiatında bulunan yemek yeme, içme, birbirleriyle evlenme, çocuk edinme, hastalanma, yaralanma, kavga etme, kızma, hiddetlenme, kıskançlık, nefret, gibi birçok özelliği, ihtiyacı ve duyguları taşımaktadırlar. [58]

Sümerlerin tanrı tasavvurları bir takım değişikliklere uğrayarak, diğer medeniyetlerde de kendisini göstermiştir. Akadlılar'da Ea, Babillilerde Marduk, Asurlularda Assur ismiyle yaklaşık olarak Anu ile aynı özelliklerde bir baş tanrıve onun yardımcıları inancını devam ettirmişlerdir.[59]

2.3. Asya Dinlerinde Ulûhiyet Anlayışı

2.3.1. Hinduizm'de Ulûhiyet

Hinduizm mevcut yapısıyla birçok dinin katkısıyla oluşmuş bir sistem olarak görülmektedir. Temelini Brahmanizmin oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte,

---

[56] Üstüner, Ali Cengiz, *Mezopotamya'da Sümer Uygarlığı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2008, s.7.

[57] Aygün, Vahyettin, *Eskiçağ Mezopotamya'sında Tanrı Algısı*, Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 2017, Cilt: 5, Sayı: 1, s.79-93.

[58] Altuncu, Abdullah, *Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 7, Aralık, 2014, s.121.

[59] Çilingiroğlu, Altan, "*Tanrı Assur'a Bir Mektup*", Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı:2, Ağustos 2015, s, 1-26.

kısmen paganizm, daha sonra Hint alt kıtasında oluşan yeni bir din olan Jainizm, Budizm gibi yerel inançlarının oluşturduğu bir dinî sistem görünümündedir; Gazneli Mahmutla başlayan ve Babürlülerle zirveye ulaşan İslam egemenliğinin de Hinduizm üzerinde tesirleri olmuştur. Hinduizm'in kutsal kitabı sayılan, biren fazla eserden müteşekkil Vedalar'da politeist bir akide vardır. İndra, Varuna, Agni gibi tanrılar aslında tabiat güçlerinin farklı bir yansımasıdır. Upanişadlar'ın meydana çıkışından sonra Hinduizm'de bir takım değişiklikler olmaya başlamıştır. Hinduizm tek tanrılı bir hale dönüşmeye başlamıştır. Vedalar'da çok önem atfedilmeyen bir tanrı olan Brahma tek tanrı haline gelmiştir. Halk arasında ise Brahma, Vişnu, Şiva üçlüsünden oluşan henoteist[60] bir tanrı inancı oldukça yaygındır. [61]

Upanişadlar'da Brahman, hem ezeli Varlıktır hem de, bütün evrenin kaynağıdır. İnsanın özü içindeki, en derin bendir. Tanrı, adaleti seven, kötülükten nefret eden ve olumlu niteliklere ve ayrı bir şahsiyete sahip, aşkın olduğu kadar içkin, evrenin Rabbi ve Yaratıcısı olarak kabul edilir. O, başlangıç ve sondur, her şey O'ndan çıkar ve O'na döner.[62]

Hinduizm'in farklı anlayışlarında da, tek tanrı fikri gözükmektedir. Vişnu'ya inananlar arasında Vişnu bütün küçük tanrıları idare eden yüce tanrıdır. Bhakti inancında, benzer bir anlayış görülür. Bu inancın kurucusu sayılan Kebir'in sözleri bu anlayışı daha açık ifade eder:

"Tanrı birdir; ikincisi yoktur. Gökte, aşağıdaki dünyalarda, yeryüzünde ve sularda, yalnızca tek, Rama, her şeye göz kulak olur/her şeyi korur. Aşkın Varlık! Göksel saraylarda ikamet edenlerin Rabbi, Bütün selamlar sana Her inayeti bana ver... Bütün selamlar sana."[63]

2.3.2. Budizm'de Ulûhiyet

Bazı araştırmacılara göre, Budizm'in herhangi bir tanrı anlayışı olmayıp tanrısız

---

[60] Henoteizm: Bir büyük tanrı egemenliğindeki çok tanrıya inanma.
[61] Demirci, Kürşat, "*Hinduizm"* md, DİA, c. 18, s. 112-116.
[62] Dhavamony,Mariasusai, *Dinlerde Tanrı Anlayışı*, Çev: Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 12, Sayı: 22, 2010, s. 193.
[63] Dhavamony, Mariasusai, *Dinlerde Tanrı Anlayışı*, s. 194.

bir dindir. Hâlbuki Buda'nın öğretisini yayma talimatını, bölgenin geleneksel inanışında yer alan Maha Brahma ve Devalar'ın rabbi Sakra'dan aldığı ifade edilmektedir. Budistler, kıyas yoluyla "Nirvana"yı da Tanrı'ya benzetmişlerdir. Onların, son gerçek saydıkları Nirvana'yı tanımlamak için kullandıkları ifadeler bir tanrıya atfedilebilecek ifadelerdir. Buna göre Nirvana*;* daimî, muhkem, bozulmaz, değişmez, eskimez, ölümsüz, doğmamış ve sonradan olmamıştır. O, güçtür; sevinç ve mutluluktur; çare kaynağıdır. O, sığınaktır ve mutlak güvenin mekânıdır. O, gerçek Doğru ve en yüce Hakîkat'dır. O, iyidir; yüce amaçtır; birdir ve hayatın tek sonucudur; ebedîdir; gaybtır ve eşsiz barıştır. Bunlar, Tanrı'ya atfedilen niteliklerdir. Her ne kadar müntesipleri Tanrı fikrine ilgisiz olsalar da Buda'ya isnâd edilen aşağıdaki ifadelerde O;

"Kulakları duyabilen kimseler için, ölümsüz Tanrı'nın kapılan açıktır ardına kadar,

İmanlı olanlar boş dönmez açık kapıdan." şeklinde Tanrı'dan söz etmiştir.[64]

2.3.3. Çin Dinlerinde Ulûhiyet

Konfüçyüsçülük ile Taoizm, sonradan da Budizm, Çin kültürünü tarih boyunca şekillendiren "üç öğreti"yi oluşturmaktadır. Birbirinden tamamen bağımsız şekilde işlev göstermeyen bu iç içe geçmiş sistemlerin arasında net sınırlar yoktur. Özellikle Konfüçyüsçülük ile Taoizm'in din mi felsefi öğreti mi olduğu konusunda tartışmalar süregelmiştir.

Kadim Çin dininde, Yüce Tanrı, Şangti, T'ien ya da Shang Ti diye isimlendirilir. T'ien bütün tanrıların en güçlüsü ve diğer bütün tanrıların üstünde, en yüksek otoriteye sahip olarak ibadet edilen, bağımsız ve üstün en büyük tanrıdır.[65] Kimin yönetici olacağına karar veren, adaleti ve iyi yönetimi isteyen ve kötü yönetimi ve şehvet düşkünü oluşuyla tanınan Shang hanedanının son kralını tahttan indirmeye karar verenin bu tanrı olduğuna inanılır. T'ien, manevi dünyadaki hiyerarşik bir yapının başında, şahsiyeti olan bir tanrıdır. O, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilendir. Halktan itaat istedi

---

[64] Şimşek, Sabit, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Tanrı Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s, 21.
[65] Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1993, s. 59.

ve yasa tanımazı derhal cezalandırdı; iyi ve söz dinler olanı ise, mükâfatlandırdı. Aşağıdaki metin, Konfüçyüs öncesi Çin'deki Tanrı'nın karakter ve sıfatlarını ortaya koymaktadır.

"T'ien her şeyi görür ve işitir. Bilge kral, onu model olarak kabul eder.

Rahipleri, onun örneğini saygıyla takip ederler ve halk iyi yönetilir".

"T'ien'in gazabından kork ve kendini zevk ve sefahate teslim etme.

T'ien'nin sana karşı değişmesinden kork; kötü günlere dalmakta acele etme.

Haşmetli T'ien, her şeyi görendir ve her nereye gidersen sana ulaşır. Haşmetli T'ien, güneş gibi, her şeyi görür ve zevk ve sefahat gezintilerinde sana ulaşır".

Bütün halkların doğumu sırasında T'ien onların tabiatının güvenilmez olmasını, emretti. İyi başlayanlar vardır, fakat, çok azı ölünceye kadar iyi kalır".

Ti'en sana tamamen güvenlik bahşederek seni korusun ve kollasın. Sen gerçekten erdemli olabildiğinde bu hangi mutluluğu engelleyebilir ki? Birçok lütuflar almama sebep olan odur ve bu lütuflar gerçekten de çoktur.

"Yukarıdaki Ti'en nasıl her şeyi kuşatıcıdır, nasıl aşağıdaki bütün halka hâkimdir. Yukarıda Ti'en nasıl da korkular salar. Birçok cezalarla hükmeder.[66]

Konfüçyüs, insanlar arasındaki ilişkilerin önemi yanında hayat, ölüm, şeref hepsinin gökten geldiğini ifade etmiştir. Şang-ti diye adlandırılan Yüce Varlığa inanışı onda da devam etmiştir. Fakat o, bu yüce Varlığı ifade için daha önce kullanılan "Tien" deyimini tercih etmiştir. Ona göre "Tien", o zaman anlaşıldığı üzere, gökte oturan, kötü hükümdarları cezalandıran, yeni hanedanlar kuran ve iyileri mükâfatlandıran atalara verilen bir ad değildir. Tien; yüce varlık, tabiat düzeninin idarecisi; her şeyin üstündeki varlık, yaratıcı kudret idi. Bu konudaki diğer terim, Tao'dur. Tao, insanın yürüyeceği doğru yol, yani ahlak prensibidir. Konfüçyüs, bu terimi de kullanmıştır. Kon-

[66] Dhavamony,Mariasusai, *Dinlerde Tanrı Anlayışı,* s. 195.

füçyüs, "Sabah Tao'yu zikreden kimse, akşama rahat ölür" demiştir. Konfüçyüs, kendisini koruduğu ve görevlendirdiğine inandığı azametli bir yüce varlığa inanmakta idi. Ona göre yüce hükümdar olan Tanrı, hürmet ve ibadet edilmesi gereken bir varlıktır. Kainatın düzenini kuran O'dur.[67]

2.3.4. Zerdüştlükte Ulûhiyet

Zerdüştlük, Ahura Mazda tarafından temsil edilen iyilik prensibi ve Ehrimen tarafından temsil edilen kötülük prensibi arasındaki bir ikicilikle (düalizm) karakterize edilir. Gatalar'da Ahura Mazda'nın Ehrimen üzerindeki üstünlüğü açık olmakla beraber, sonraki metinlerde bu iki prensip eşitlenir. İnsan bu ikisi arasında tercih yapmak zorundadır; iyi-kötü arasındaki çatışma ise, insan hayatının sonuna kadar devam edecektir. Zerdüşt için, adı Ahura Mazda olan tek tanrı vardır ve kötülük prensibi olan Ehrimen, bir tanrı değil, yalnızca Ahura Mazda'nın tam olarak yok görülmesidir. İranlıların geleneksel dinlerinin çok tanrıcı ortamında Zerdüşt, tek "Bilge Rab" Ahura Mazda'ya inanmayı ve ibadet etmeyi öğretmiştir.[68]

2.4. Afrika Dinlerinde Ulûhiyet Anlayışı

Geleneksel Afrika dini, Afrika coğrafyasının üçte ikilik kısmında yaygındır. Bu inancın, özellikle Afrikalının günlük hayatında ve ibadetlerinde ne kadar uygulandığı ayrı bir mesele olmakla beraber, bu halkların çoğunun bir Yüce Varlıkla ilgili bir inanca sahip olduğu, genel olarak kabul edilmektedir.[69] Bushmenler arasındaki Hotontolar, en azından bazı yazarlar tarafından tanrı olarak takdim edilen şahsiyeti olan bir Ruh'a, Tsui'goab'a inanmaktadırlar. O'na, Rab ve Yağmurveren olarak dua edilir ve kurbanlar ona takdim edilir. Kongo ormanlarının pigmeleri, büyük bir Ruh'a inanırlar. Onlarda göklerin ve yeryüzünün yaratılışı hakkında birçok rivayet vardır. Mbuti pigmeleri, insanları yaratan ve ateşin kendisinden geldiği kabul edilen tanrı Tore'ye inanırlar. Bantu ve Sudanlıların, tanrıyı ifade eden çok sayıda isimleri vardır. Mulungu, Güney Afrika'da İlah için kullanılan ortak bir isimdir. Mulungu, bir Yüce Tanrı ve gayr-i şahsi bir ruh olarak kabul edilir: Yaratıcı, yönetici, her şeye gücü yeten ve her

---

[67] Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, s.62.
[68] Dhavamony,Mariasusai, *Dinlerde Tanrı Anlayışı*, s. 191.
[69] Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, s. 48,49.

yerde hazır olandır. İyiyi mükâfatlandıran, günahkârı cezalandıran âdil, ahlakî bir tanrıdır. Tanrı hakkında kullanılan ve Afrika'ya özgü bir diğer isim, kuzey doğu Kalahari'den, Kongo'dan Tanzanya'ya kadar yaygın bir kullanıma sahip olan, tanrısal lütfa işaret eden, Leza'dır. Leza, var olan ve semada yaşayanların hepsinin yaratıcısıdır. Kendisini gök gürültüsü ve şimşekte açığa vurur. Yağmur vermesi için ona dua edilir. Kavranamaz olduğu düşünülse de, kendisine bütün hayvanların annesi olarak seslenilir. Tanrı'nın bir diğer ismi olan Nyambe ise, genel olarak ekvator Afrika'sında bulunur. Bu isim, güç ya da yaratmaya işaret eder. Gökte ikamet eden, her şeye gücü yeten ve evrendeki gizemli bir güç olarak kabul edilir.[70] Batı Afrika halkları yüce varlığa Amma, Ngeva, Mavu, Olorun, Çukvu isimleriyle seslenirler. Bu isimler, "göğün sahibi" anlamına gelen Nijerya'daki Yorubalılar tarafından kullanılan Ol-orun dışında, işaret ettikleri şeyler hususunda oldukça belirsizlerdir. Dahomey'in Mavu'su; Nijerya Ibolarının Çukvusu, hem tanrıya hem de insan ruhuna işaret eder. İnsan ruhunun tanrıdan bir sudur olduğu kabul edilir. Dagonlar, tanrı Amma'yı evrenin, yeryüzünün yaratıcısı olarak kabul ederler; yaratılışın arkasından bir dizi ikizler meydana getirmek için kendisini yeryüzüyle birleştirdiğini düşünürler.[71]

Ngombeler, onu yalnızca "açıklanamaz" diye isimlendirirler. Alurlar da, onun duyularla bilinemeyeceğine inanırlar. Lugbaralar, Tanrı'nın neye benzediğini bilemeyiz; O her yerde, rüzgârda ve göktedir" derler. Farklı güç mertebeleri arasında tanrı en büyük güçtür; en bereketli, hayata ve kendisinden kaynaklanan dünyadaki bütün güce sahip güçlü, birdir. Ata ruhları, tabiat ruhları, gayr-i şahsi güçler, Büyük Güç'e dayanan ikincil güçlerdir. İnsanlar, bu kuvvetli güçlerle karşılaşırlar ve onlarla barış içinde yaşamaya çalışırlar; güç ve hayatı onların yardımıyla kazanırlar.[72]

Geleneksek Afrika dininde inanılan tanrı, genel olarak hem anne hem de baba gibi, insanların kendisine dayandığı ve düşmesine engel olan, yardımsever biri olarak

---

[70] Arslan, Hammet, *Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru*, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı: 2/4, 2015, s.15.
[71] Dhavamony,Mariasusai, *Dinlerde Tanrı Anlayışı*, s. 196-198., Mbiti, John, Afrika'da Geleneksel Dinler, http://content.lms.sabis.sakarya.edu.tr/Uploads/71272/42064/afrika%E2%80%99da_geleneksel_dinler.pdf, s.3-6.
[72] Dhavamony,Mariasusai, *Dinlerde Tanrı Anlayışı*, s. 196-198.

takdim edilir.[73] Tanrı, yaratıcı ve lütfeden olduğu kadar Baba'dır da. Lundalar, ondan bütün ülkeleri yaratan 'Yaratıcı Baba' diye söz ederler. Bambalar, onun evrensel bir Baba ve halkını da Tanrı'nın çocukları olarak düşünürler. Hererolar, "O, geçmişteki büyüklerin Baba'sıdır; Onun babası yoktur; O bir insan değildir" derler. Kuzeyli Nuhalar, anasoylu bir sistem sebebiyle doğal olarak, tanrıdan "Büyük Anne" diye söz ederler. Bu anlayış, onların Tanrı'yı anne olan, dünyayı ve insanlığı yaratan, doğuran, onlara ihtimam gösteren, ihtiyaç zamanında onlara lütfeden biri olarak düşündüklerini gösterir. Tanrı, ahlakı veren ve insan davranışlarını yargılayandır. Abulayalar, toplumlarındaki düzenin tanrı tarafından tesis edildiğini ve bu düzene karşı suç işleyen kimsenin O'nun tarafından cezalandırılacağına inanırlar. Ruhlar, O'nun aracıları ve kabile yasasının koruyucularıdırlar ve yasayı çiğneyenlerin cezasını uygulamada Tanrı'ya yardım ederler. Bununla beraber O, her bir şahsa lütuf ve şanstan payına düşen şeyin nihai dağıtıcısı olduğundan 'Dağıtıcı' olarak isimlendirilir. Azandeler, hırsızlık yapan kimsenin O'nun tarafından şimşekle cezalandırıldığına inanırlar.[74]

Yukarıda isimlerini saydığımız kabile tanrılarının yanı sıra Batı Afrika'da insanlar, Yunan ve Hindu tanrılarından oldukça farklı özellikler arz eden büyük bir tanrılar panteonuna inanırlar. Bu tanrılardan birçoğu insanların korktuğu veya teveccühünü kazanmak istedikleri tabiat güçleridir ve genellikle her biri kendi özel tapınaklarına ve din adamlarına sahiptirler. Bu insanlar muhtelif tanrılara ibadet etmeleri sebebiyle politeist olarak isimlendirilir. Tanrılar sadece bir bölge ile sınırlı değillerdir, bilakis onların çoğu, her yerde hazır ve nazır olup sayısız tapmağa sahiptirler. Şayet bir bölgede sadece bir tapmak olsa bile Tanrı o bölge ile sınırlandırılmış olamaz. Her şeyin üstünde Mutlak Varlık vardır ve bu inanç çok yaygındır. Genellikle onun, çok uzakta olduğu ifade edilir.[75]

Mariasusai Dhavamony, "Avâmın zihni, Tanrı'nın yalnızlığını ve onun Şeytan'la arkadaşlık ihtiyacını; iş arkadaşı, köle ve hatta Yüce Tanrı'nın baş danışmanı olarak Şeytan'ın rolünü tasavvur etmenin zorunlu olduğunu düşünür." der. Bu anlayış

---

[73] Arslan, Hammet, , *Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru*, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, c. 3, Sayı 6, 2016, s.9-10.
[74] Mbiti, John, *Afrika'da Geleneksel Dinler*, http://content.lms.sabis.sakarya.edu.tr/Uploads/71272/42064/afrika%E2%80%99da_geleneksel_dinler.pdf, s.3-8.
[75] Arslan, Hammet, , *Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru*, s. 15.

başta Mezopotamya ve Hint toplulukları olmak üzere birçok yerde kendisini göstermektedir. İnsanların şirke olan meyli kısa sürede birden çok tanrı tasavvurunun oluşmasına sebep olmuştur.

3. Vahiy Kaynaklı Dinlerde Ulûhiyet Anlayışı

3.1. Yahudilikte Ulûhiyet Anlayışı

Vahye dayanan, peygamberi olan bir din olarak Yahudilik'te Tanrı'nın varlığı ve birliği inanç esaslarının başında gelir. Yahudi kutsal kitabında Tanrı'nın farklı isimler bulunmaktadır; fakat Tanrı'nın özel ismi olarak kullanılan dört ünsüzden oluşan "Yhwh" (Yehova) bunların içinde en önemlisi ve en kutsal olanıdır. On emirde yer alan, "*Allah'ın Rabb'in ismini boş yere ağıza almayacaksın*" kuralına göre Yehova kelimesi telaffuz edilmediği gibi Tevrat dışında da herhangi bir yere yazılmamıştır. Onun yerine Adonay (efendi, rab) veya Haşem (isim) kelimeleri kullanılmaktadır.[76] Tevrat'ın ilk kelimesinden itibaren sürekli Tanrı'nın varlığına vurgu yapılmakta, O'nun varlığını inkâr eden "aslı, temeli inkâr eden" diye nitelenmektedir. "*Dinle, ey İsrail: Tanrımız bir olan Rab'dır ve sen bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün gücünle Rabbimiz olan Tanrımızı seveceksin*".[77]

Yahudilik'te Tanrı'nın çeşitli sıfatları vardır. Tanrı mukaddestir: "*Allah'ınız Rab benim, kendinizi takdis edin ve mukaddes olun, çünkü ben mukaddesim*".[78] "Orduların Rabbi kuddûstür, kuddûstür, kuddûstür, bütün dünya onun izzetiyle doludur".[79] "*Tanrı ezelî ve ebedîdir, zamanın dışında ve üstündedir*"[80]; "*İlk ve son O'dur*"[81]; "*Tanrı sonsuz büyüklüktedir, her yerde hâzır ve nâzırdır*"[82]; "*Tanrı kadir-i mutlaktır, her şeyi bilir*" [83]; "*Hayatın ve ölümün sahibidir*"[84]; "*Tanrı dünyanın yaratıcısı ve koruyucusudur*"[85]. Tanrı cismanî değildir. On emirde, "*Kendin için oyma put, yukarıda göklerde*

---

[76] Harman, Ömer Faruk, "*Yahudilik*" md., , DİA, c. 43, s.220-226.
[77] Tekvin, 1:1, Tesniye, 6:4-5. Tevrat ve İncil'e dair alıntılar için bkz. *Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, Ohan Matbaacılık, İstanbul, 2001.
[78] Levililer, 11/44
[79] İşaya, 6/3
[80] Tesniye, 32/40
[81] İşaya, 44/6; 48/12; Mezmûrlar, 90/2
[82] Mezmûrlar, 139/7-10
[83] Yeremya, 16/17; 23/249
[84] Tesniye, 32/39
[85] Mezmûrlar, 104/1-32; 121/2

olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında olanın suretini yapmayacaksın"[86] denilmektedir.[87] Tevrat'ta Âdem'in bir olan Allah'ın emrini dinlemediği için cennetten çıkarıldığı[88], Nûh'un kendi kavmini Allah'a kulluğa çağırdığı ve inkâr edenlerin tûfanla cezalandırıldığı ifade edilmekte, "*Nûh kanunları*" diye bilinen kuralların başında putperestliğin yasaklanması yer almaktadır. Yahudilerin ataları olan Hz. İbrâhim'in yine bir olan Allah'a kulluğa davet ettiği, oğlu İshak ve torunu Ya'kūb'un da aynı şekilde bir olan Allah'a kulluğa çağırdıkları belirtilmektedir.[89] Mûsâ'ya gelen ilâhî emirlerde de Allah'ın birliği üzerinde durulmaktadır. On emirde, "*Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Allah'ın Yehova benim, karşımda başka ilâhların olmayacaktır*" denilmektedir.[90] Yahudilere gelen peygamberler Tanrı'nın İsrailoğulları'nı özel bir görev ile vahyini dünyaya yayacak canlı bir araç gibi, görevlendirmiş olduğunu tebliğ etmelerine rağmen Tanrı'nın sadece kendi tanrıları değil, Yahudi olmayanların ve yabancıların Rabb'i olduğunu da öğrettiler.[91] Yahudilere gelen peygamberler tevhit inancını onlara ne kadar tebliğ ettilerse de Yahudiler fırsat buldukça peygamberlerine karşı gelip putlar yapmışlar ve tapmışlardır.[92] İsrâiloğulları'nın bazı dönemlerde yaygın bir şekilde mâbedlerinde Rab Yahova'dan başka tanrılara taptıkları[93], bazan da Yahova'nın yanında Ken'anlılar'ın tanrılarına meylettikleri[94] belirtilmektedir.[95]

3.2. Hristiyanlık'ta Ulûhiyet Anlayışı

Hıristiyanlık kuruluşu ve yayılması itibarıyla Yahudilik'ten ayrı düşünülemez. Hz. İsa, Filistin bölgesinde ve Yahudiler arasında doğmuş; kendisine gelen ilahi mesajın ilk muhatapları aynı ırkı paylaştığı insanlar olmuştur. Hristiyanlık önce Yahudîler tarafından kabul görmüştür. Peygamberi, içerisinde doğduğu ortam ve muhatapları göz

---

[86] Çıkış, 20/4
[87] Harman, Ömer Faruk, "*Yahudilik*", c. 43, s.220-226.
[88] Tekvîn, 3/6, 22-24
[89] Tekvîn, 6/8; 7/1; 12/1, 7
[90] Çıkış, 20/3
[91] Hick, John, Topaloğlu, Aydın, *Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı Kavramı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, s.207.
[92] Taha:85-95
[93] Hezekiel, 8/5-6
[94] Bkz. Hâkimler, 2/11-15; Birinci Krallar, 16/31
[95] Sinanoğlu, Mustafa, "*İlhad*" md., DİA, c. 22, s.92-92.

önüne alındığında bir nevi Yahudiliğin devamı gibi görülmektedir. Hıristiyanlığın Avrupa topraklarına yayılması da eski bir haham olan Pavlus'un eliyle olmuştur. Hz. İsa Yahudilikte de var olan tek Tanrı anlayışını insanlara tebliğ etmiştir.

Yeni Ahid'e göre de Tanrı birdir. Bütün işlerin başının ne olduğu sorusuna İsa şöyle cevap verir: *"Dinle, ey İsrail! Allah'ımız Rab bir olan Rab'dir"*.[96] Merhamet edicidir.[97] Her şeyi görür,[98] işitir.[99] Her şeyi bilir. "*Babanız nelere ihtiyacınız olduğunu siz ondan dilemeden önce bilir*".[100] Suçları bağışlayıcıdır.[101] Tanrı insanlara yakındır,[102] her şeye kadirdir.[103] Tanrı, hükmünde adildir.[104] Kuddüs'tur,[105] Aynı zamanda O, kişilik sahibi yani Zat 'tır.[106] Gökte bir taht üzerinde oturur.[107] Dilediğine merhamet eder, dilediğini katılaştırır.[108] Ve hiç kimse O'na hesap soramaz ve iradesine karşı çıkamaz.[109] Tanrı mükemmeldir.[110] Yardım edicidir.[111]

Hıristiyan ilahiyatçılar Hıristiyanlığı monoteist bir din olarak görmektedir. Baba, oğul, Rûhul kudüs'ten oluşan klasik teslis anlayışını da monoteist bakış açısından yorumlanmaktadır. Bununla beraber bu üç kavrama başvurmadan Hıristiyanlık'taki Tanrı inancını açıklamak imkânsızdır. Fakat kilise her halükârda Tanrı kavramını bir sır olarak kabul etmekte ve bu konudaki açıklamaları daha çok sembolik bir dille yorumlamaktadır.[112] Yukarıda paylaştığımız İncil bölümlerinde görüldüğü üzere Yeni Ahitte anlatılan, Tanrı tasviri ile Yahudilikteki Tanrı anlayışı arasında pek fark yoktur. Yeni Ahid'de, Hz. İsa'nın Tanrı olduğuna ve teslis inancına dair net bir ize rastlanmamaktadır. Her ne kadar İncil'in bazı kısımlarında Allah'tan "baba", Hz. İsa'dan "oğul"

---

96 Markos, 12/29
97 Matta, 5/7
98 Matta, 6/4, 6
99 Matta, 6/7
100 Matta, 6/8
101 Matta, 6/ 1 4
102 Resullerin İşleri 17/27, 28
103 Vahiy, 11/17
104 Romalılar, 2/5
105 Matta, 6/9; Luka, 1 /49
106 Timoteosa , 6/ 16
107 Vahiy, 4/2
108 Romalılar, 9/ 14, 18
109 Romalılar, 9/ 19,20
110 Matta, 5/48
111 Luka, I /55
112 Aydın, Mehmet, "*Hıristiyanlık*" md., DİA, c. 17, s.345-348.

diye bahsetse de, yine İncil'de diğer insanlar da "Allah'ın oğlu " veya "Allah'ın çocukları " olarak nitelendirilir.[113] Dolayısıyla bu gibi kavramlardan Hz. İsa'nın Tanrılığını çıkarmak pek mümkün görünmemektedir.[114]

İlk dönemde kilisedeki Yahudi kökenli Tanrı inancı, yaklaşık I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisi ve Yunan-Roma kökenli insanları Hristiyanlaştırma amacının sonucunda şekil değiştirmeye başladı. İsa'nın havarileri arasına sonradan giren Pavlus, yazmış olduğu mektuplarda Tanrı'yı değil de, İsa'yı merkez alır. Yakından tanıdığı Helen kültürünün de etkisiyle İsa'nın tevhit inancını Helenist yorumlarla bozar ve putperestlik haline sokar. Pavlus'un, Sinoptik diye tabir edilen İnciller'de olmamasına rağmen, Allah'ın yanında Hz. İsa'yı ulûhiyetle vasıflandırması kendisinden sonra gelenlerin teslis akidesini benimsemesine yol açmıştır. Artık bundan sonra sistemli bir şekilde ve derece derece Hz. İsa i1ahlaştırılır, zamanla baba-oğul ikilisine ruhu'l kuds de eklenmek suretiyle günümüze kadar süregelen "Teslis" inancı ortaya çıkar.[115]

Bu inancın ortaya çıkmasında çeşitli dini anlayışlarda tesirli olmuştur. Hristiyanlık'ta artık bugün genel kabul gören Baba Allah, Oğul İsa ve Kutsal Meryem temsillerinin benzerlerini Hz. İsa'nın yaşadığı zaman ve coğrafyada birçok millette de görmekteyiz. Dönemin en yaygın sır dini, Karadeniz'den, İskoçya'ya ve Büyük Sahra'ya kadar yayılmış olan Mitraizm'dir. Nûr ve hikmet anlamına gelen Mitra, eski İran'ın müneccimleri sayılan "Mitra'nın Adamları" vasıtasıyla yayılmıştır. Roma İmparatorluğu'ndaki tüccarlar, askerler ve bürokratlar, bu misyonerlere yardımcı olmuşlardır. İranlı bir bakireden doğduğuna inanılan Mitra; Tanrı'nın biricik oğlu, insanlarla Tanrı arasında bir vasıta ve insanlığın kurtarıcısıdır. Tanrı benzeri bu oğul, insanları Tanrı'ya yaklaştırmak için ölmüş, dirilmiş ve insanların 'Baba Tanrı' ve 'Oğul Tanrı'yla birleşmeleri için, tekrar babanın yanına dönmüştür. Mitraistler, kuzey yarım kürede günün en kısa, gecenin en uzun olduğu 21-22 Aralık gün dönümünden üç gün sonraki 25

[113] Filipililer, 2/11, 19; Koloseliler, 2/6.
[114] Aydın, Mehmet, "*Hıristiyanlık*" md.,. s.345-348.
[115] Tunçbilek, Hasan Hüseyin, *İslam'ın Dışındaki Monoteist Düşünce Ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı*, s. 119-140

Aralığı Mitra'nın doğum günü saymışlar ve en büyük yıllık bayram olarak kutlamışlardır İlkbahar gündönümünden üç gün sonrasındaki Martın 25'i, Mitra'nı diriliş günü sayılmış ve bayram olarak kutlanmıştır. Bu günler bu gün Hristiyanlıkta da “Noel(Kutsal Doğuş)” ve “Paskalya(Diriliş Günü)” olarak kutlanmaktadır.[116]

İlk dönemlerde “Kilise Babaları” (Pederler) gündemdedir. Putperestlikten dönen pederlerden her birisi, deneyimli felsefeci, hatta bir kısmı filozoftur. İlk pederler; sır dinleriyle, resmî politeist inançlarla, efsanelerle, felsefî düşüncelerle ve özellikle Gnostisizm’le uğraşmışlardır. Bunlar, kiliselerin ilk düşünürleri, ilahiyatçıları, kutsal yazıların yorumcuları, inancın savunucu ve koruyucuları, amentülerin anlam ve içeriklerinin açıklayıcılarıdır. Onlar, yazdıkları kitaplarda; Hıristiyan öğretisini, Yahudi ve putperestlerin düşünceleri ile karşılaştırmışlar, çağlarının olay ve tartışmalarını nakletmişlerdir. Hıristiyanlar, Kilise Babaları dönemini, genelde İznik Konsili öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye, her ikisini de kendi içinde bölümlere ayırmışlardır.[117]

Hz. İsa’nın erken dönemlerden itibaren Tanrı’nın enkarnasyonu olarak kabul edilmesi, onun yeryüzünde yaşarken bedene bürünmesi dolayısıyla insani özelliğinin mi yoksa ilahi özelliğinin mi ağır bastığı tartışmasını gündeme getirdi ve bu tartışmaların sonucunda genel olarak üç grupta toplanabilecek fikirler üretildi. Bunlardan ilki, bugünkü Hristiyan dünyasının büyük oranda ittifakla savunduğu Hz. İsa’da hem insanlık hem de ilâhlık unsurlarının eş oranda bulunduğu fikridir. Bu genel eğilimin dışında yer alan ve monofizit olarak adlandırılan görüşe göre Hz. İsa’da bulunan insanlık unsuru ilâhlık unsurunun içinde erimiştir ve bundan dolayı Hz. İsa’daki tek unsur ilâhlıktır. Başka bir grup ise Hz. İsa’da ilâhlık unsurunun bulunmadığı ve yalnızca insanlık unsurunun bulunduğu fikrini kabul etmişlerdir. Bu konuda çıkan Kristolojik tartışmalar kilisede bölünmeye sebep olacak kadar mezhep kavgalarına yol açmıştır.[118]

Hristiyanlığın aklın temel prensiplerine aykırı, insan iradesini ve üretkenliğini yok eden tanrı tasavvuru modern çağda yaygınlaşan ateizmin başlıca sebeplerinden

---

[116] Şimşek, Sabit, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da Tanrı Anlayışı*, s.79
[117] Şimşek, Sabit, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da Tanrı Anlayışı*, s.82.
[118] Aydın, Mehmet, “*Hıristiyanlık*” md.,. s.345-348.

birisi olmuştur. Hristiyanlığın bu görüşlerine karşılık ateist düşünce dinlerin insanı pasif, atıl hale getirdiği, onları hazırcı yaptığı, bu sebeple insanın doğuştan hiçbir şeyinin olmadığı, insanın kendi kendini yarattığı gibi bazı görüşler iddia etmişlerdir.

3.3. İslam Dininde Ulûhiyet Anlayışı

İslam'da Allah inancının yegâne kaynağı vahiydir, Kuran-ı Kerim'dir. Allah kitabında kendisini ve kendisine nasıl inanılması gerektiğini anlatır. Allah'a imanın özünü tevhit akidesi oluşturur. Tevhit, Allah Teâlâ'yı zatında, hüküm koymada, sıfatlarında ve fiillerinde bir kabul edip, O'na bir başkasını emsal ve ortak tutmamak demektir. Başka bir tarifle Allah Teâlâ'yı akla, hayale hatta vehme gelebilecek her türlü tasavvurdan ayrı tutmaktır. Buna göre tevhit, Allah'ı rab olarak bilme, vahdaniyetini ikrar etme, ona hiçbir şekilde eş koşmamaktan ibarettir.[119]

İhlas Suresi'nde "*De ki: O Allah bir tektir. Allah samed'dir. Her şey O'na muhtaçtır, O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Ondan çocuk olmamıştır. Kendisi de doğmamıştır. Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.*" buyrularak, tevhit en sade şekliyle ifade edilmiştir.

Yine Ayete'l-Kürsi'de: "*Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir, kayyumdur. O 'nu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur, izni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir. O kulların önlerindekileri ve arkalarındakileri (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar O'nun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O'nun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır. (O, göklere, yere ve bütün evrene hükmetmektedir) Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez. O yücedir, büyüktür.* "[120], buyrulmaktadır.

İslam dini vahiy ve fıtrat dinidir. Bu durum *"(Rasulüm!) Böylece Sen batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde (hak olan) dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine nakşettiğine uygun davran (ki); Allah'ın yarattığında bir bozulma ve*

---

[119] Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifat,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, s.69.
[120] Bakara/255

çürümeye meydan verilmesin. Bu, sahih (bir) din(in gayesi)dir; ama çoğu insanlar bunu bilmezler."[121] ayetiyle ifadesini bulur. Bu dinin temel ilkesi olan tevhit, insana yaratılış sırasında verilmiştir. Başka bir deyişle, İslam'ın tevhide dayanan öğretisi insanlara, yaratılış sırasında kendilerine verilen karakter ve kabiliyetlerinde nakşedilmiştir. Kâinatı yaratan ve yöneten en yüce varlığın mevcudiyeti inancı insanın selim fıtratının önemli bir özelliğini teşkil ettiği gibi O'nun bir ve tek oluşu bu fıtratın ayrılmaz bir vasfıdır.[122] Kuran-ı Kerim'de Allah'ın birliğini ifade eden ayetler, varlığını belirten ayetlerden daha fazladır. Allah'ın bir olduğu sonucuna ulaşmak, inanırken ibadet ederken, günlük yaşam içerisinde O'nu bir tanıyıp buna göre hareket etmek, O'nun varlığını benimsemekten zordur; çünkü Allah varlığını kesin olarak bizlere göstermese de iç ve dış dünyamızda kendisini hissettiren birçok işaretler bulunmaktadır. Oysa Allah'ı her zamanda ve her zeminde tek ilah olarak kabul akılla beraber ve ondan çok insanın nefsiyle mücadele etmesine ve iradesini doğru istikamette kullanmasına bağlıdır.

Tevhit akidesinin zıddı şirktir. Şirk, ibadet etmede, kural koymada, dua etmede, yardım istemede Allah'a ortak koşmanın genel adıdır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığına ve birliğine şirk koşulmaması sadece O'na kulluk edilmesi[123], fakat O'ndan yardım istenmesi ve O'na sığınılması[124], şefaatin Allah'tan beklenmesi ve O'nun izniyle gerçekleşeceğine inanılması[125] emredilmektedir. Mekke'de müşriklerin taptıkları putlar, kimseye faydası veya zararı dokunmayan[126], hiçbir şey yaratmayan ve kendileri yaratılmış olan[127], kendilerine bile fayda veya zarar veremeyen[128], yaşatmaya ve hayata son vermeye, ölüleri diriltip kabirden çıkarmaya güçleri yetmeyen[129], hepsi bir araya gelse bir sinek bile yaratamayan, hatta sineğin kendilerinden kaptığı bir şeyi geri alamayacak kadar âciz varlıklar[130] diye nitelenir. [131]

---

[121] Rûm 30/30
[122] Özler, Mevlüt, *Tevhid* md., , DİA, c. 41, s. 18-20.
[123] Fatiha/5
[124] Ra'd 13/36; Kehf 18/110; Cin 72/20
[125] Bakara 2/255; Yûnus 10/3; Zümer 39/44
[126] Mâide 5/76; Yûnus 10/18, 106
[127] A'râf 7/191-192
[128] Ra'd 13/16
[129] Furkan 25/3
[130] Hac 22/73
[131] Sinanoğlu, Mustafa, "*Şirk"* md., DİA, c. 39, s. 193-198.

İslâmiyet'in tevhit dini olarak tanınması, doğduğu coğrafyada yaygın olan puta tapıcılığı ortadan kaldırmayı hedef almasının yanında, bütün insanlığa hitap etme özelliğiyle, insanlar arasında gerek o çağda bulunan gerekse sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan çok tanrıcı inançlara cephe almak, hatta diğer semavî din mensuplarının ulûhiyet anlayışını tashih etmek gibi önemli görevleri üstlenmesine bağlı olmalıdır. Kâinatı yaratıp geliştiren, koruyup yöneten, engin ve sınırsız rahmetle nitelenen Allah'tan başkasına kulluk anlamında eğilmek, kendini ona bağımlı hissetmek, birçok yaratıktan üstün ve şerefli kılınan insanoğluna büyük bir haksızlık olarak görülür. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Lokman'ın oğluna öğüt verirken söylediği sözlerinden birini şöyle nakleder: "*Allah'a ortak tanıma! Şüphe yok O'na ortak tanımak büyük bir zulümdür.*"[132]. Birçok ayet de inançsızlığı veya çok tanrıcı anlayışı, bu zihniyetlerin sahiplerinin kendilerine reva gördükleri bir zulüm olarak niteler[133]. Burada söz konusu edilen zulüm, her şeyden önce insanın kendi şahsiyetini, hürriyetini, şerefini ve dolayısıyla insanlık değerini kendi davranışlarıyla yok etmesi anlamına gelir.[134]

Fetihlerin genişlemesiyle İslâm dünyasının sınırları içine giren çeşitli fikir akımları Allah'ın varlığı konusunu da tartışma gündemine getirmiş olmalıdır ki hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren bilginler meseleye önem vermeye başlamışlardır. Bilinen ilk çalışmalar, yüzyılın hemen başlarında Mu'tezile bilginlerinden Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'a, daha sonra da Ebû Hanîfe'ye aitti.[135]

Kelâm âlimleri Allah'ın birliği konusuna genellikle iki açıdan bakmışlardır: Zâtı itibariyle tek ve ortaksız olması, sıfatları açısından O'nunla yaratılmışlar arasında benzerliğin bulunmaması. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe el-Fıḳhü'l-ekber'inde, Allah Teâlâ'nın, ortağı bulunmamak anlamında bir olduğunu belirttikten sonra İhlâs sûresini delil olarak getirmiş ve O'nun cisim veya araz olmadığını, denginin veya zıddının (rakibinin) söz konusu olamayacağını, ne kendisinin herhangi bir şeye ne de herhangi bir şeyin kendisine asla benzemediğini ifade etmiştir. Sünnî kelâmın kurucularından Ebû

---

[132] Lokmân 31/13
[133] Bkz. Bakara 2/54, 57; A'râf 7/177; Tevbe 9/36, 70
[134] Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, Dördüncü Baskı, DİB Yayınları, Ankara, 1983, s. 60-65.
[135] Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, s.69-70, 75-77.

Mansûr el-Mâtürîdî tevhidin tarihî, aklî ve kozmolojik delillerle sabit olduğunu söyledikten sonra tarihî delil olarak, çoğulcu bir inanca sahip olanlar da dâhil olmak üzere, Allah'ın varlığını benimseyen herkesin aslında tek tanrı anlayışını da benimsemiş olduğunu belirtir. Tevhit ehlinin benimsediği yüce tanrıdan başka ciddi anlamda tanrılık iddiasında bulunan, tanrılığını belgeleyecek fiiller işleyen veya mucizelerle donanmış peygamberler gönderen birinin ortaya çıktığını tarih kaydetmemiştir.[136]

Mâtürîdî ve Eş'arî'den sonra gelen kelâmcılar Allah'ın birliği konusunu işlemeye devam etmişler ve istidlâllerini genellikle Enbiyâ sûresindeki 22. âyete dayandırarak temânu' delilini kullanmışlardır. Hâlik ile mahlûk arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığı konusunda da "tenzih âyeti" diye tanınan Şûrâ sûresinin 11. âyetine ("*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*") dayanarak farklı ispatlar yapmışlardır. Yeni ilm-i kelâm dönemi kelâmcılarının ispatları da aynı mahiyettedir. [137]

Mu'tezile'nin Allah'ın birliği konusunda titiz davranan bir kelâm ekolü olduğu ve bu sebeple de sadece zihinde de olsa zât-ı ilâhiyyeden ayrı düşünülebilecek olan mâna sıfatlarını kabul etmediği bilinmektedir. Mu'tezile kelâmcıları da tevhit konusunu, hem Allah'ın birliği hem de yaratılmışlarla O'nun arasında hiçbir benzerliğin bulunmayışı açısından Sünnî kelâmcılar paralelinde ele alarak işlemişlerdir. Şîa kelâmcılarının tevhit anlayışı da Mu'tezile paralelinde görünmektedir.[138]

Allah'ın bir olduğu ve Onunla yaratılmışlar arasında zât ve sıfatlar açısından herhangi bir benzerliğin bulunmadığı inancı, Müslümanların hem âlimleri hem de büyük halk kitleleri tarafından İslâm tarihi boyunca benimsenmiş bir akidedir. İslâmiyet'in tevhit dini oluşu, denebilir ki, bu tarihî realite ile de ispat edilmiştir. Duyularla idrak edilemeyen yüce bir zâtın, bir taraftan bilinip tanınması ve evrenin yaratıcısı olarak kabul edilmesi, diğer taraftan tek ve benzersiz oluşunun kavranılması gerçeği karşısında İslâm düşünce tarihinde farklı görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.[139]

---

[136] Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, s. 60-65.
[137] Topaloğlu, Bekir, *Allah İnancı*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s.55.
[138] Topaloğlu, Bekir, *Allah İnancı,* s.56.
[139] Topaloğlu, Bekir, *Allah İnancı,* s.56-61.

Bunlardan birine göre yüce yaratıcının fiilen var olduğunu, insan ve kâinatla münasebet halinde bulunduğunu kavrayabilmek için, O'nu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmek gerekir. Bu nitelendirme, tanrılıkla bağdaşmayan bazı kavramları (tenzîhî sıfatlar) O'nun zâtından uzaklaştırmak ve kemal ifade eden bazı kavramları (sübûtî sıfatlar) O'na nisbet etmek şeklinde olur. Diğer görüşe göre ise Allah'ın tek ve benzersiz olduğu inancını zedelememek için O'nun zâtına herhangi bir kavram nisbet etmemek ve zâtı sadece olumsuz kavramlardan tenzih etmek lâzımdır Allah'ın zatı etrafında ilk defa ortaya çıkan fikrî hareketler iki noktada yoğunlaşıyordu: Zâtın nitelendirilmesi ve tevhidin korunması.[140]

Bir kısım İslam âlimleri, Allah'ı insanın algılayabileceği mahiyette bir varlık olarak düşünürken (teşbih), diğer bir kısmı tamamen insanın algı ve idrakinin dışında olduğunu savundular(tenzih). Bazıları ise Allah ile âlemin birbirinden ayrılmasının neredeyse imkânsızlaştığı bir panteizm ve içkinliği savunuyordu. Genel hatlarıyla bakıldığında Allah Teâla'nın zatının ifade edilmesinde dört akım öne çıkmaktadır: 1- Aşırı tecsim ve teşbihe kaçan Müşebbihe ve Mücessime, 2- Allah'ın Kuran-ı Kerim'de geçen sıfatlarını olduğu gibi kabul eden Selefiler ve hadisçiler. 3- Sıfatları reddeden, bu sebeple muattıla diye isimlendirilen Mutezile. 4- Orta yol arayışı içerisinde olan Eşariler ve Maturidiler.[141]

İslâm kelam tarihinde Müşebbihe ve Mücessime ekolleri, ilahi zatı, yaratıkların zatına benzetip, O'na el, ayak ve mekân isnat etmeye meyletmiş ve bazen de Allah'ı cismi sıfatları olan bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Yani onlar, genel olarak Allah'ın insanlar gibi organlara sahip olduğunu zannetmişlerdir. Daha doğrusu Allah'ı âleme içkin bir varlık olarak tahayyül ederek aşkınlığı bir tarafa bırakmışlardır. Çoğunluğunu Şia'nın oluşturduğu Mücessime akımı, İslâm dininin yayılma imkânı bulduğu İran, Irak ve Suriye bölgelerinde erken dönemlerde ortaya çıkmış bir fırkadır. İslâm'dan önceki yerel kültürlerin, medeniyetlerin ve dinlerin etkisiyle Kur'an'daki antropomorfik ifadelerin ve öğretilerin, lafzi anlamında yorumlanmasıyla Allah'a cisim/beden ve organlar atfedilerek insan benzeri bir varlık olduğu tahayyül edilmiş

---

[140] Topaloğlu, Bekir, "*Allah*" md., DİA, c. 2, s.471-498.
[141] Kazanç, Fethi Kerim, "*Eşari Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar*" Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu, Sakarya, 2005, s.109.

veya Allah'ın bazı insanlara hulul ettiğini iddia etmişlerdir.[142]

İslâm düşüncesinde Mutezile ile Ehli Sünnet Kelamı arasında bir geçiş dönemi olarak kabul edilebilecek hicri üçüncü yüzyılda Allah'ın sıfatları, değişik bir tartışma ortamı oluşturan bir grup da sıfatiyye diye isimlendirilen ekoldür. Üç büyük fıkıh ekolünün kurucuları Ahmed b. Hanbel, Malik b. Enes ve İmam Şafii ile Hadis taraftarlarının (Selefıyye) savunduğu bu anlayışı benimseyenler, diğer sıfatlarla beraber, Kur'an'da Allah'a nispet edilen baş, yüz, göz, el, gelme, inme, oturma (istiva) gibi beşeri uzuvları ve nitelikleri Allah'a isnat etmişler, yani bunların mecaz olduğunu benimsememişler, yorumlanmasına (tevil) pek yanaşmamışlar ve teşbihe de düşmemişlerdir; ama mahiyetlerinin nasıl olduğunun da (bila keyfe) bilinemeyeceğini ve bunların tartışma konusu edilmesinin yersiz ve anlamsız olduğunu öne sürmüşlerdir. Allah'ı yaratılmış hiçbir şeye benzetmeme, fakat sıfatların gerçekliğini kabul etme (isbat) bu cereyanın temel hususiyetlerindendir. Mâlik bin Enes, kendisine Arş'a istivâ'dan sorulduğunda şu cevabı vermiştir. "İstiva (yerleşmek, oturmak, çıkmak, yükselmek) malûmdur, keyfiyeti meçhuldür, ona inanmak vâcibtir, onun hakkında soru sormak ise bidattir."[143]

Tenzîh doktrinini savunan Mutezile, beş temel esastan birincisi olan tevhit ilkesi ışığında ayetlerde geçen Allah'ın eli, yüzü, oturması vb. haberî sıfatların tümünü tevîl ederken, kudret, ilim, hayat sıfatları dışında masdar halinde Allah'a atfedilebilecek hiçbir sıfat kabul etmez. Çünkü onlara göre, kudret, ilim, hayat sıfatları da dâhil olmak üzere bütün sıfatlar Allah'ın zâtının aynısıdır. Dolayısıyla, ayetlerde geçen Allah'ın mahiyeti hakkında gelen beşerî nitelikleri içerikleriyle Allah'tan nefyetmeye büyük bir çaba göstermişlerdir. Mutezile'nin ilahi sıfatlara ilişkin görüşlerinde, ilahi varlığın birlenmesi ve tenzih edilmesi çabası ağır basmaktadır. Allah hakkında genelde "O cisim değildir, beden değildir, O, menfaat elde etmez ve zarar görmez, acı ve elem O'na erişemez. O'na acizlik ve eksiklik dokunmaz... vb) olumsuz bir dil kullanarak içinde bulundukları toplumsal ve kültürel koşullarda Müslümanları, Hıristiyanların ve teşbîh

---

142 Çağatay, Neşet, Çubukçu, İbrahim Agah, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1985, s. 150-153

143 Ebû'l-Vefa et-Taftazânî, *Kelâm İlminin belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınlan, İstanbul 1980, s.120-145.

yandaşlarının içine düştüğü tehlikeye karşı uyarmışlardır.[144]

Cehm b. Safvân'ı izleyenler, Allah'ın ezelî sıfatlarını nefyedip, O'nun kulların vasıflandığı sıfatlarla nitelenmesinin mümkün olmayacağını iddia ediyordu. Çünkü, böyle bir.şey, Allah'ı kula benzetmeyi gerektirirdi. O halde, O'nun Hayy, Âlim ve Mürîd olmasının nefy; Kadir, Mûcid, Fail, Hâlık, Muhyî ve Mumît olmasını ispat etmek gerekir. Çünkü insan kudret, fiil ve yaratma sıfatlarıyla vasıflanamaz. Aslında onların cebr öğretisine göre, dış âlemde meydana gelen her şeyin gerçek faili ve yaratıcısı Allah olduğu için, diğer öznelere sadece mecazen bir etkinlik tanınır.[145]

Eş'arîlik ile Mâturîdîliğin savunduğu ılımlı teşbîh öğretisine gelince, onlar da, tıpkı Mu'tezile gibi, haberi sıfatları tevil etmiş, ama Mu'tezile ekolünden ayrı olarak sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu öne sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet Kelam Âlimleri, Yüce Yaratıcının insan ve kâinatla münasebet halinde bulunduğunu kavrayabilmek için, onu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmenin gereğine inanır. Fakat ulûhiyyetle bağdaşmayan kavramları (tenzihi sıfatlar) onun zatından uzaklaştırmanın zorunlu olduğunu da savunur.[146] Ayrıntılarda bu iki ekolün sıfatlar konusunda kimi ayrılıkları olsa da, Allah'a ilim, irade, hayat, irade vb. gibi masdar halinde sıfatlar izafe etmeyi (Allah ilim sıfatıyla âlimdir, irade sıfatıyla mürîddir, kelâm sıfatıyla mütekellimdir vb.) kabul etmişlerdir. Hayat, ilim, irâde, kudret, işitme, görme gibi subûtt sıfatlar ezelîdir. Râzık, Muhyî, Mumît vb. fiilî sıfatlar ise ezelî değildir. Kıdem, bekâ, vahdaniyet (tevhîd), muhâlefetün li'l-havâdis (sonradan var olanlar benzememe), kıyam bi-nefsihî (kendi kendine dayanma) ise selbî (tenzîhî) sıfatlardır.[147]

Eş'arî kelâmcılarına göre Allah birdir, eşsizdir, ezelî ve ebedîdir, hayat sahibidir. Ne madde ne cisim, ne araz ne de herhangi bir yön ya da mekânla sınırlıdır. İlim,

[144] Kazanç, Fethi Kerim, "*Eşari Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar*", s.111.
[145] Çağatay, Neşet, Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1985, s. 135.
[146] Coşkun, İbrahim, *Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru*, s.24.
[147] Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 74.

kudret, hayat, irâde gibi sıfatlara (manalar) sahiptir. İşitir, görür ve kelâm sıfatına sahiptir.[148] Özet olarak söylemek gerekirse, Eş'arî ilahi sıfatların gerçekliğini ispat etmiştir. Bu sıfatlar ilim, irade, kudret, hayat, işitme, görme, kelam gibi Allah'ın zâtıyla kâim olan ezelî sıfatlardır. Eş'arî Allah'ın mahlûkata benzemesini nefyetmiş, sıfatların zâtla kâim olduklarını, fakat şöyle denemeyeceğini öne sürmüştür: Sıfatlar O'dur veya O'ndan başkadır veya bir başka ifadeyle zatın aynı da değildir, gayrı da değildir.[149]

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın ilim, hayat, işitme, görme, kelâm, kudret, irâde, tekvîn, rahmet, rızık gibi gerek zâtî, gerekse fiilî daha birçok sıfatı vardır. Aslına bakıldığında, bu ve benzeri sıfatlar, Yüce Allah'ın ezelde kendi zâtını nitelendirdiği ve O'nun zâtıyla kâim olan ezelî sıfatlardır.[150] Burada hemen şu gerçeği ifade edelim ki, bu sıfatların gerek zâtî, gerekse fiilî sıfatlar olmaları yönünden, aralarında esasa ilişkin bir fark yoktur.[151]

Allah'ın sıfatları konusunda farklılaşmada en önemli etkenlerden biri de doğdukları ortamdır. Mu'tezile, itikadi konularla ilgili ayet ve hadisleri yanlış anlayarak teşbihe düşen ve aklı mahkûm edenler karşısında bir tepki olarak zuhur ettiği için akla fazla önem vermiş, nerede ise onu hakem kabul etmiştir. Bu sebeple, Allah'ın sıfatlarından bir kısmını ve kader-i ilâhiyi farklı yorumlamış bunlarla ilgili nassları da ya reddetmiş veya te'vil etmiştir.[152]

Modern çağda Müslümanlar arasında da tıpkı Avrupalı ateistlerin Hristiyanlığın ulûhiyet tasavvuruna yönelttiği iddialar gibi bir takım iddiaları İslam'ın Allah tasavvuruna yöneltenler olmuştur. Her ne kadar Cebriyye ve ona yakın kelam ekolleri tarafından bu iddiaları doğrulayabilecek bir takım yorumlar yapılsa da ana akım düşünce bu iddiaları çürütmektedir. İnsan hem yaratılması hem de hayatını sürdürebilmesi için sahip olduğu donanım açısından yaratılmış varlık özelliği göstermektedir. Fakat bilgi

---

148 M. Abdulhayy, "*Eş'ârilik*", çev. Ahmet Ünal, İslâm Düşüncesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c. I, s. 260.
149 Kazanç, Fethi Kerim, "*Eşari Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar*", s.122.
150 Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Bahru'l-Kelam, Maturidi Akaidi*, Terc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.32.
151 Işık, Kemal, *Mâturîdînin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980, s. 81.
152 Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, 2016, s.54.

seviyesi itibarıyla insan kâinatın merkezi konumundadır. Aklını, iradesini ve gücünü olumlu manada kullanıp yaratılış gayesine uygun hareket etmesi beklenir.[153] İslam insana sorumluluklar vererek, onu dünyada başıboş bırakmayarak[154], yaşamı anlamlı hale getirerek, insana hak ve batıl arasında tercih yapabilme özgürlüğü vererek ona asıl özgürlüğü sunmuştur. İslam dininde Allah'ın mutlak kudret ve iradesi sahibidir. Bununla birlikte Allah yarattığı insanı da gücü olan, eylem yapabilen, özgür iradeye sahip, bilgi üretebilen bir varlık olarak yaratmıştır.[155]

4. Tanrı Tasavvurlarının Farklılaşmasının Sebepleri

Allah Teâlâ varlığına delalet eden birçok işareti insanın iç ve dış dünyasında yaratmıştır. İnsan yüce bir yaratıcı düşüncesinden ne kadar çok kaçmak istese de muhakkak bir yerlerde bu işaretler karşısına çıkar ve onun manevi dünyasında bir karşılık bulur. Allah Teâlâ insana akıl ve basireti yaratılıştan ihsan etmiş ve bunlar için iç dünyada ve dış dünyada bir takım deliller meydana koymuş ve böylece onları mükemmel bir şekilde donatıp kendi rabliğini bilmeye, tanımaya yöneltmiştir.[156] Nitekim Allah Teâlâ "Onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde gerçekleri göstereceğiz."[157] buyurarak bu gerçeği dile getirmiştir.

Yine "(Rasulüm!) Böylece Sen batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde (hak olan) dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine nakşettiğine uygun davran (ki); Allah'ın yarattığında bir bozulma ve çürümeye meydan verilmesin. Bu, sahih (bir) din(in gayesi)dir; ama çoğu insanlar bunu bilmezler."[158] buyurmaktadır. Ayette geçen şekli ile fıtratullah kavramından anlaşılması gereken esas mana, insanın özgün yaratılışını ifade etmesidir. İnsanın yaratılışı esnasında Allah'ın insan tabiatına bahşet-

---

[153] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s.211-213.
[154] Bkz. Kıyame/36
[155] Coşkun, İbrahim, Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2017, s. 103-112.
[156] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağ., c. 4, s.168-169.
[157] Fussilet, 41/53.
[158] Rum,30/30

tiği yaratanını tanımaya olan meylini, ruh temizliğini ve olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade eder.[159] Esas itibariyle insanın cismani varlığından önce bulunan; onun geleceğini, kendisini ve vasıtasıyla gerçekleştireceği fiillerini yönlendirecek olan insanî özdür. Öyle olunca fıtrat tabii genel karakterleri ve eğilimleri aşan, onları özgün ilahi yaratılış çizgisinde tutan, bir yönlendirici fonksiyona sahiptir. Bir diğer ifade ile fıtrat, insanlık terazisinin ayarı ve mihenk taşıdır. Aynı zamanda o, saptırıcı unsurlarla yaratılışındaki tabii özelliklerini kaybetmemiş insanın, insaniyeti ile fıtratın aynı anlama geldiğinin ifadesidir.[160]

O halde insanlar için Allah'ı tanıma konusu yalnızca bilimsel delillerle elde edilecek sırf nazari bir bilgi meselesi olmayıp, kendi fıtratında var olan ve iç gözlem (şuhudu'n-nefsi) ile kendini duyma ve kendi benliğini tanıma şuuru ile beraber, kendi varlığında gerçekleşmiş olan, kesin bir tanımadır. Fakat ulûhiyeti tanıma, kendini tanıma gibi açık seçik değildir. Kişinin kendini tanımasının altında yatan gizli bir şuurdur ki; açık bilinç ile duyulup farkına varılması, dikkatini kendi içinde keskinleştirmeye veya içten ve dıştan gelen bir uyarıcıya muhtaç olan bir farkına varmadır. Başka bir ifadeyle, insanın sezgi yoluyla duyduğu, bilinç yoluyla farkına varamadığı bir takım derin olgular var ki, bir veya mükerrer uyarıcılar sayesinde onun farkına varır. İşte insan fıtratındaki Allah inancının temeli budur.[161]

Her insan tabiatının gereği olarak bir tanrıya inanma ihtiyacı duyar. Fakat inancını nasıl şekillendireceği konusunda tercih tamamen insanın kendisine bırakılmıştır. Fıtratın inanma ihtiyacı çerçevesinde yaratılmış olması onun tevhit akaidinin dışındaki inanç biçimlerine kapalı olduğu anlamına gelmez. Fıtratullah, yaratılışın başlangıcında herkese verilmiş olan, şekillenmesi değişik şartlara bağlı bulunan şeffaf bir keyfiyet, bir bağıştır.[162] O halde insan fıtratı tevhit akaidinin dışında kendisine sunulan farklı tanrı tasavvurlarını da kabul etmeye müsaittir. Aşağıdaki ayetler bunun ilahi bir yasa olduğuna dikkat çekmektedir: "Gerçek şu ki biz ona yolu-yöntemi gösterdik, şükredici

---

[159] Hökelekli, Hayati, "*Fıtrat*" md., DİA, c. 13, s,47.
[160] Kılıç, Sadık, *Fıtratın Dirilişi,* Nehir Yayınları, İstanbul, 1991, s. 13.
[161] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 4, s.168-169.
[162] Kılıç, Sadık, *Fıtratın Dirilişi,* s. 17.

ya da nankör (olması artık kendisine kalmıştır)”.[163] “Ve ona (kötülüğün ve iyiliğin) iki yolunu da göstermedik mi?”[164]

O halde insan fıtratı, tevhit inancına göre oluşturulan Allah inancını kabul etmeye müsait olduğu gibi şirke dayalı ulûhiyet tasavvurlarını da kabul etmeye aynı seviyede müsaittir. Birinin diğerine galip gelmesi, değişik sebeplerle gerçekleşir.[165]

İnsanın yaratılışındaki donanımını, varlık amacını ve yaratılmış varlıklar arasındaki konumunu dikkate aldığımızda insan fıtratının hem tevhit akaidini hem de batıl inançları kabul edebilecek nitelikte yaratılmış olmasının hikmetini anlamakta güçlük çekmeyiz.

Allah’a ilişkin tasavvurlar Allah’ın kendisi değildir. Allah’a yönelik tasavvurları belirleyen, Allah’ın kendisi olduğu kadar insandır da. İnsanın zihinsel kurgu yeteneği bu tasavvurların oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda insan bu tasavvuru oluştururken yaşadığı dönemin dili, kültürü, kurumlan, gelenekleri ve din anlayışları ile tarihi tecrübenin etkisi altındadır. O sebeple vahiy kaynaklı olmayan tasavvurlar hiçbir zaman tam olarak Allah’ı doğru olarak tasvir edemez.

İnsan, yaratılışından beri getirdiği bu inancı, kendisinden ve etrafından gelebilecek olumsuz düşünce ve inançları engellemek ve ayıklamak suretiyle tam manasıyla tevhit akaidine ulaşabilir. Aklın bunu yardım almaksızın tek başına gerçekleştirmesi asla mümkün değildir. Akıl, varlığının bir gereği olarak kâinattaki düzenden veya edindiği diğer verilerden hareketle insanı Allah’ın var olduğu bilgisine götürür. Fakat bu bilgiyi tek başına tevhit akidesine göre şekillendirebilmesi için vahiy bilgisine ihtiyaç duyar. Bu sebeple, Allah Teâlâ, peygamberler aracılığıyla kendisini tanıtmış, isimlerini ve sıfatlarını bildirmiş, bazı ayet ve hadislerde insan zihnine yaklaştıracak ifadelerle kendisini tanıtmıştır. Vahiy bilgisinden kopuk olan kişiler, tarih boyunca Allah tasavvuru hususunda aşırı tenzih veya aşarı teşbih gibi, iki aşırılıktan birine yönelmişlerdir. Peygamberlerin vefatından bir müddet sonra vahye tabi olan toplumlarda da bu konuda yozlaşmaların yaşandığı, onlardan da bazı kesimlerin söz konusu aşırılıklara

[163] İnsan,76/3
[164] Beled,90/10
[165] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili,* c. 4, s.169.

düştükleri bilinen ve yaşanan bir vakıadır. Bunu Hıristiyan ve Yahudi teolojisinde açık bir şekilde görmekteyiz.[166]

5. Batı'da Kilisenin Gücünü Kaybetme Sürecine Girmesi

Hristiyan Avrupa'da Ortaçağ'a hâkim anlayış Kilise'nin skolastik düşünce yapısına dayanmaktaydı. Hemen her alanda Hıristiyanlığın teolojisinin ve onun kurumsal temsilcisi olan kilisenin etkisi ve üstünlüğü kendisini ortaya koymuştu. Antik Yunan felsefesinin dinle harmanlanıp sunulduğu bu dönemde her alanda kilise öğretilerinin son derece etkin olduğu görülmekteydi.[167] Hıristiyanlık bu çağda, kendi ilkeleriyle, çok sıkı bir birliği olan evrensel bir kültür yapısı kurmuştu. Ortaçağın Batı Hıristiyan kilisesine göre, antikçağın bir iki büyük filozofu ile Kilise Babaları'nın düşünceleri ve inançları değişmez doğrulardı.

Müslümanların Akdeniz üzerinden yaptıkları fetihler, haçlı seferleri, ilmi faaliyetlerin ve ticaretin artmasıyla Avrupa'da öncelikle birtakım sosyal kırılmalar yaşandı. Nitekim 14. yüzyılda, bin yıla yakın bir zaman içinde Hıristiyan Avrupa'nın büyük bir kısmını büyük bir birlik içinde toplamış olan evrensel ortaçağ devleti artık ayrı ayrı ulus devletlere bölünmeye başladı. Orta sınıfın uyanan girişim ruhu ekonomide yeni yeni gelişmelere yol açtı. Bunlar da Kilisenin maddî gücünü sarsıp, sosyal yapıdaki kaymalar da derebeyliğin dayanaklarını ortadan kaldırdı. Şehirli orta sınıfın yeni hayat görüşü, yaşamanın yeni biçimi, artık Kiliseden yavaş yavaş kopmağa başlayan yeni bir eğitime yol açtı. İşte bunlar ve bu gibi gelişmeler, çeşitli kültür alanlarının kendilerini devamlı olarak ortaçağ yapısından sıyırmalarına neden olmuş, böylece de Batı ve Orta Avrupa kültürünün iç ve dış yapısını temelinden değiştirmişlerdir.[168] Böylelikle ana teması din olan bir anlayıştan ana teması insan olan bir sürece dönüşmeye başladı. Artık Tanrı bilimin temel meselesi olmaktan çıkıyordu. İnsanın öncelendiği, insan merkezli bir bakış açısı inşa edildi. Bu yeni dönem yeniden doğma, dirilme manasına Rönesans diye isimlendirilir.[169] Rönesans ortaçağ ile yeniçağ arasında bir geçiş

---

[166] Coşkun, İbrahim, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi,* s.19-34.
[167] Günenç, Mehmet, *Kant'ın Tanrı Anlayışı*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s.21.
[168] Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s.182.
[169] Draz,Abdullah, Din ve *Allah İnancı*, Terc.: Bekir Karlığa, Bir Yayıncılık, İstanbul, s.26.

evresi olarak kabul edilir.[170] Rönesans'la beraber evrenle ve insanla ilgili problemlerin Tanrı üzerinden açıklanması ve dinin felsefe ile aynı amaca hizmet etmesi anlayışı terkedilmeye başlanmış ve bilimsel metot takip edilmeye başlamıştır. Rönesans'ta "otoritelerden bağımsız olmayı istemek" eğilimi ortaçağın anlayışını kırmıştır. Din ile felsefenin, bilimin ayrılması, bilimin deney tabanlı yapılması, daha önce sorgulanamaz kabul edilen bazı teolojik meselelerin tekrar gündeme getirilmesine yol açmıştır.[171] Başlangıçta Antikçağ Yunan kültür ve medeniyeti araştırılmıştır. Daha sonra Protestanlığın doğuşuyla beraber reform hareketleri kendini göstermiştir. Böylece ilmi gelişmeler hızlanmaya başlamıştır. Bu devirdeki reformun öncüleri, kutsal kitapları olduğu gibi dillerine çevirmek suretiyle dini asıl kaynağından herkesin öğrenmesini sağlamak istemişlerdir. Böylece Tevrat ve İncil metinleri daha iyi anlaşılabilecektir.[172] Rönesans ve Reform sürecinin neticesinde kilisenin, dini inançların sorgulanmaya başlaması Avrupalı aydınlar arasında "doğal din"[173] akımının başlamasına sebep oldu. Bu dönemde insan merkezli bilim ve düşünce anlayışı ön plana çıkmış, metafizik merkezli din veya düşünce anlayışı ise gün geçtikçe önemini yitirmiştir. Aydınlanmada sorun, din üzerine kurulu bir hayatta aklın yerini belirlemek değil, akla dayalı bir dünya görüşü içinde dinin yerini belirlemek biçimine dönüşmüştür.[174]

Skolastik düşünce Ortaçağ'da kendini tekrar edip ilerleme sağlayamazken, deneysel bilimlere gereken değeri veren kilise karşıtı bilim adamları önemli gelişmeler kaydettiler. Bu çalışmalar sonucunda elde edilen bilgilerin günlük hayatta kullanılmaya başlaması, halk nezdinde kilisenin itibarını sarsarken, onlara önemli güç ve

---

170 Dorman, M. Emre, *Deizm Ve Eleştirisi:Tarihsel Ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2009, s.29.

171 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s.185-187.

172 Draz, Abdullah, Din ve *Allah İnancı*, s.26.

173 Doğal Din: "Doğalcılık, vahye dayalı dini ve mucizeleri reddederek, aklın eseri olan bir dini savunma, dini akla ve insan doğasına dayandırma tavrı olarak doğal din anlayışına tekabül etmektedir. Bu bağlamda, doğalcı bir Tanrı anlayışı geliştiren görüşe teolojik doğalcılık adı verilir. Teolojik doğalcılık, a) Neyin gerçekten var olduğunu bilmenin biricik yönteminin doğa bilimleri tarafından geliştirilen metotlar olduğu ve b) Bu yöntemlerin uygulanması durumunda, gerçekliğin bileşenlerinin fiziki bir yapıda veya fizikî şeylere bağımlı olduğunun ortaya çıkacağından hareketle, Tanrı'nın tinsel veya fiziki şeylerden bağımsız olduğunu dile getiren doğaüstücülüğün reddedilmesi gerektiğini veya Tanrı kavramının doğalcılıkla tutarlı bir biçimde yeni baştan inşa edilmesi gerektiğini savunur. Tanrı, buna göre, doğal dünyadaki bir süreç veya insan imgeleminin mahsulü olan ideal amaçların bir birliği olabilir." Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s.257.

174 Başcı, Vahdettin, *Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Mart 2018, 22(1), s. 33-40.

imkânlar sağladı. Bu sürecin sonucunda kilise artık büyük oranda itibar ve otorite kaybına uğradı. Bu süreç Avrupa'da kendilerine aydınlanmacılar diyen bir grubun, elde edilen başarıların verdiği üstünlükle bilimden kültüre, sanattan edebiyata yeni bir yaşam biçimi meydana getirirken, her şeyin din dışı bir alanda gelişmesini planladılar. "Bu durumun doğal sonucu olarak Batı'da önce deizm gibi Allah-insan ilişkisinde insanın Allah ile olan bağlarını en aza indirgeyen din anlayışları etkili oldu. Daha sonra da bütünüyle dini ve Allah inancını reddeden ateist fikir akımları boy gösterdi."[175]

18. yüzyıl aydınlanmasının en belirgin özelliği seküler, din dışı bir dünya anlayışını kendisine temel yapması, hayatın her alanında boşluk bırakmaksızın bu dünya görüşünü hâkim kılmaya çalışmasıdır. Batılılaşma süreci diye isimlendirilen ve Tanrı'nın bağımsızlığını önceleyen seküler anlayış bu dönemde başlamıştır. Aydınlanmanın başta gelen din anlayışı "akıl dinidir", "doğal dindir". Bu da Hıristiyanlık âlemindeki mezhep ayrılıklarının üstünde kalmak, mezheplerin üstünde ve dışında bir din doğrusu arama yoludur. Mezheplerin üstünde ve dışında bir din doğrusu arama bütün din ve mezheplere hoşgörüyle yaklaşmakla mümkün olmaktadır. Aydınlanma döneminde bir yandan Hıristiyanlıkla akıl arasında bir uzlaştırmaya gidilip, Hıristiyanlığın akla uygun olduğu gösterilmeye çalışılmaktayken, diğer yandan da bir vahiy dini olan Hıristiyanlıkla ilgi kesilip, biricik din olarak, akıl dini kabul edilmiştir. Doğal din, diğer din ve mezheplerde olduğu gibi insanları kutuplaştırıcı ve bölücü değil, birleştirici ve insan tabiatına uygunluk arz eden bir yapıdadır. İnsan aklı ve doğasına dayandığı için de aynı zamanda evrensel bir özelliğe sahiptir. [176]

6. Modern Çağda Ortaya Çıkan İnkârcı Akımlar

6.1. Deizm

Deizm kelimesi, Latince'de tanrı anlamına gelen deus kelimesinden gelmektedir. Yine tanrı anlamına gelen theostan türetilen teizm de deizmle aynı manaya gelmektedir. Aynı anlama gelen bu iki kelimeden teizm, 16. Yüzyılda başlayan felsefe ve ilahiyat tartışmalarından sonra Ortodoks inançları savunan kesim için, deizm ise geleneksel

---

[175] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s.10.
[176] Dorman, M. Emre, *Deizm Ve Eleştirisi: Tarihsel Ve Teolojik Bir Yaklaşım,* s.57., Coşkun, İbrahim, "*Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları",* Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu, Ensar Neşriyat, 2017, s.43.

inançlardan sapan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır. Genel olarak tanımlanmak istendiğinde ise vahye dayanan herhangi bir dinle bağlantılı olmaksızın Tanrı'nın varlığını kabul etmek, ancak Tanrı'nın ilim ve irade gibi sıfatlarını kabul etmemek, böyle bir varlığın kâinatta etkileri gözlemlenebilen veya tezahür eden hikmet ve inayetinin bulunmadığına inanmak, ahireti inkâr, Tanrı'nın varlığı dışındaki hususi bir dine ait bütün itikat esaslarını reddetmek anlamına geldiği belirtilmiştir.[177] Her ne kadar böyle bir kullanım söz konusu olsa da günümüzde üzerinde anlaşılmış bir tanımlama yapılamamıştır. Deizmin "Âleme müdahale etmeyen, yarattıkları ile ilgisiz bir Tanrı inancı" şeklinde yapılagelen tarifi de olguyu tam olarak karşılayamamaktadır.[178] Başlangıçta ateizmin karşıtı olarak kullanılan bu isim, daha sonraları Hıristiyanlığa bir tepki olarak kendini göstermiş, Tanrı inancını korumakla birlikte kilisenin tutumuna duyulan şiddetli tepki yüzünden vahiy, peygamberlik ve mucize gibi dini değerlere karşı çıkanların sembolü olmuştur.[179]

Deizm, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda özellikle Fransa ve İngiltere'de ortaya çıkan tartışmalarda bir nevi Hıristiyanlığı doğrulama girişimi olarak meydana çıkmıştır. Akıl ile ilahi kaynaklı vahiy arasında bir orta yol arayışı ve uyum, uzlaşı amacı güden bu teşebbüs zamanla o dönem algısıyla ters düşen geleneksel doğaüstücülüğe bir saldırı şekline dönüşmüştür. Dönüştüğü bu yeni şekliyle deizm, dışsal vahiy ve gizem ima eden dogmalardan hareket ederek ilahi dinlerdeki vahiy inancının gereksiz olduğunu iddia etmiştir.[180] Bu anlayışa göre akıl, dinin geçerliliği adına tek geçerli ölçü olmuştur. Din ve ahlâk ise doğal olgular olarak kabul edilmiştir. Deist anlayışa göre ahlâkî ve dinî yaşamın temel kaidelerini tespit için gerekli öncülüğü doğada bulan insanın, geleneksel dine başvurmasına pek gerek kalmamıştır.[181]

Deizmin yaşadığı bu dönüşümde coğrafi keşifler, yeni medeniyetler ve dinlerle tanışma, bilimsel gelişmeler etkili olmuştur. Bu dönüşüm süreci deizmin doğal din

---

[177] Erdem, Hüsamettin, "*Deizm*" md., DİA, c. 9, s. 109.
[178] Dorman, M. Emre, *Deizm Ve Eleştirisi:Tarihsel Ve Teolojik Bir Yaklaşım*, s. 511.
[179] Coşkun, İbrahim, "*Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları"*, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu, s.41.
[180] Ögcem, Ergin, *Ateizmden Deizme Antony Flew*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 108.
[181] Erdem, Hüsamettin, "*Deizm*" md., DİA, c. 9, s. 109.

anlayışına doğru kaymasını beraberinde getirmiştir. Doğal din teriminin en yaygın kullanımı Tanrı ve O'na karşı görevlerimiz hakkındaki gerçeklerin doğal akıl yoluyla bulunulabileceği inancına dayanmaktadır.[182] Bununla beraber kendilerine Hristiyan Deistler diyen bir grup vahyin içeriğinin doğal dinle aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Bunların dışında kalan deistlerin çoğu ise vahye dayanan dinlerin kurgulanmış olduğu gerekçesiyle reddedilmesi gerektiğini savunur. Özel bir vahye ihtiyaç duymayan deist inanca göre doğru din, her zaman ve her yerde aynı olan insan doğası ve aklının evrenselliğine dayalı dindir. Bu anlayışa göre, Kutsal Kitaplar aracılığıyla vaz edilen dinlerin, onlara ait öğretilerin, onlar tarafından dikte edilen nas ve bilgilerin esasında herhangi bir geçerliliği yoktur. Eğer Tanrı varsa, O vahyin sunumunda kendisine yer bulan değil, doğanın bize sunmuş olduğu, rasyonel temeli olan Tanrı'dır.[183] Deist tanrı anlayışında, tanrı, kâinatın mutlak kudret ve hikmet sahibi yaratıcısı diye tasvir edilse de, sonuçta O ilk başta kâinatı yaratan ve daha sonra hiçbir şeye karışmayan bir "tasarımcı" konumuna indirgenmiştir. Bu Tanrı, özellikle ihtiyaç duyulduğu anda insanın yanında yer almayan, kişiden çok evrenle ilgilenen, sürekli olarak evrenin anlaşılamaz kaynağı olarak bir yerlerde tutulan varlıktır. Bu anlaşılamazlığı sebebiyle de, yarattıklarına acı çektirmesi, onları inayetinden mahrum bırakması ve yeryüzünde kötülüğün olması gibi konularda hiçbir zaman sorgulanamayacak bir varlıktır.[184] Bu anlayış sebebiyle bir anlamda Tanrı'yı makine tasarımcısı ve üreticisi, Dünyayı ise makine olarak tasavvur eden ve onun bir makine gibi işleyişinin değiştirilemez doğa yasaları ile sağlandığına inanan deist yazarlar, Tanrı'nın varlığının mûcize gibi olaylara değil, doğa yasalarının kesinliği gibi delillere dayandırılabileceğine inanmışlardır.[185]

17. Ve 18. Yüzyıl deizminin ortak noktası, dinin doğaüstü yönünü yok ederek otorite üzerine dayanmayan ve akılla temellendirilen bir din anlayışını benimsemesiydi. Dinin vahye uygun olmasının gerekmediğini söylemek vahyi bir kenara bırakma anlamına gelir. Yani akla her bakımdan uygun olan, aklın kendisinin ortaya koyduğu "doğal din" demektir. Deizmde dua ve ibadetlerin ve dinsel ritüellerin olmamasından dolayı ateistler ve deistler arasında günlük hayatta, pratik anlamda bir farklılık yoktur.

---

182 Dorman, M. Emre, *Deizm Ve Eleştirisi:Tarihsel Ve Teolojik Bir Yaklaşım*, s. 67.
183 Ögcem, Ergin, *Ateizmden Deizme Antony Flew*, s. 113.
184 Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, s. 157-158.
185 Dorman, M. Emre, *Deizm Ve Eleştirisi:Tarihsel Ve Teolojik Bir Yaklaşım*, s. 513.

Deizm hareketi modern dönemde yaygınlaşma eğilimi göstermektedir. Dinin yanlış anlaşılıp yanlış yorumlanması sonucunda özellikle gençler arasında din karşıtı akımların dikkate değer bir artış kaydettiğini gösteriyor. Özellikle ahlaki değerler sistemine karşı ilgisiz, hatta mesafeli bir dünya görüşüne meylettikleri gerçeğiyle karşılaşıyoruz.[186]

6.2. Ateizm

Ateizm, Yunancada olumsuzluk bildiren a önekiyle, Tanrı anlamına gelen theosun birleşiminden doğmuş olan ve Tanrı'nın ya da tanrıların var olmadığı inancına dayanan felsefe akımıdır. Evreni yarattığı, evrenin yasalarını koyduğu, evrene bir şekilde müdahale ettiği kabul edilen doğaüstü bir varlık türüne veya Yaratıcıya inanmamayı savunur.[187] Ateizm kelimesini tam anlamıyla karşılayacak bir kelime Türkçede bulunmamaktadır. Belki de bunun en önemli sebebi bu fikrin bu topraklarda doğan bir hareket olmayışıdır. Ateizmin karşılığı olarak Türkçe'de ise Allah Teâlâ'yı inkâr edenlere tanrıtanımaz, inkârcı gibi terimler kullanılır. Arapça'da ise zındık, mülhit, dehri gibi kavramlar kullanılmaktadır.[188]

Ateizmin felsefi bir problem olarak tanımlanması ile ilgili bir takım problemler vardır. Tanımlamadaki problem büyük ölçüde, ortada farklı ve çok sayıda Tanrı kavramlarının, dolayısıyla bunlara karşılık gelen çok sayıda ateizm tarifinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.[189] Dolayısıyla ortada net bir ateizm tanımından veya teizm biçiminden söz etmek mümkün değildir. Ateizmin tanımlanması veya anlaşılması bir anlamda teizmin tanımlanıp anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü ateizm, teizmle beraber ortaya çıkabilecek bir durumdur ve büyük oranda da ona bağımlıdır. Ateizmin teizmden bağımsız olarak ortaya çıkması ve teorik açıdan bir kaç konu hariç kendine malzeme bulması mümkün değildir.[190] Yine ateizmi tanımlayabilmek için vahiy kaynaklı dinlerdeki tanrı inancı dışındaki ahiret, peygamberlik gibi inanışların da bilin-

---

[186] Başcı, Vahdettin, *Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler*, s.33-40.
[187] Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s.82.
[188] Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s.210.
[189] Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s.211.
[190] Topaloğlu, Aydın, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1996, s.2.

mesi gerekmektedir. Bunun sebebi de ateizmin tepkisel bir hareket olarak ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda gerek kavram ve gerekse bir düşünce olarak söz konusu inançlara olan bağımlılığıdır. Çünkü böyle bir inanç olmasaydı zaten ateizm de olmayacaktı.[191]

Ateizmi bir yüce yaratıcıyı ret olarak değil de saf bir inançsızlık hali olarak ele alırsak, şekil, yöntem, gerekçe ve amaç açısından birbirinden farklı çok sayıda tanımlama ortaya çıkacaktır.[192] Kimi yaklaşımlara göre ateizm, -dar anlamıyla- herhangi bir tanrının ya da tanrıların varlığını kesinlikle reddeden düşünce yapısıdır. Bazılarına göre ise -geniş bir bakış açısıyla- şüpheciler, materyalistler, pozitivistler ve teizmin iddialarını reddeden her düşünce ateizmdir. Ateizm teriminin modern zamanlarda yaygınlaşan anlamı ise "dünyayı yaratan ve ondan bağımsız olarak var olan kişisel bir Tanrı'nın varlığı inancını savunan" teizmin reddedilmesidir.[193]

Ateizmin reddettiği tanrı özünde ezeli ve ebedi olan, irade ve kişilik sahibi aşkın bir varlıktır. Kâinatta bulunan her şeyi yoktan var etmeye gücü yeten, yarattığı ve şekil verdiği evreni, her an düzenlemekte, işleyiş yasalarını belirlemektedir. Böyle bir tanrıya inanmayan kişiye ateist denmektedir. Başka bir ifadeyle hem düşünce seviyesinde hem de günlük yaşantısında söz konusu tanrının varlığını reddeden, bununla beraber ahireti ve peygamberi de kabul etmeyen kişidir.[194]

Bu açıdan ele aldığımızda ateizmin tarihi inancın tarihi kadar eskidir. İster geniş anlamda tanrı anlayışının reddi manasında kullanılsın, ister teizmin reddi manasında kullanılsın ateizmin tarihini Antik Dönem, Yeni Çağ ve Modern Dönem olmak üzere üç dönemde ele almak mümkündür.[195] Antik döneme bakıldığında ateizm inançsızlık biçiminde görülmektedir. Ateizmin idari otoriteye saygısızlık olarak anlaşıldığı bu dönemlerde Epikürcülük, Şüphecilik ve Atinalı sofistler (sosyal inançsızlık anlamında) akla ilk gelenlerdir. Özellikle bu dönemde Epikür materyalizmi belirgin bir unsurdur. Bu döneminin hümanistleri sayılan Epikürcüler bilindiği gibi evrenin hareket eden materyal varlıklar ve boşluklardan oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Evrenin anlaşılmasında

---

[191] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam,* s. 14.
[192] Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, DİB Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2004.
[193] Dorman, M. Emre, *Deizm Ve Eleştirisi:Tarihsel Ve Teolojik Bir Yaklaşım*, s. 22.
[194] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s.16
[195] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s. 47.

materyal ölçütler ileri süren ve doğaüstü açıklamaları reddeden Epikürcüler kendilerinden sonraki birçok ateiste de öncülük etmişlerdir.[196]

Ortaçağ'a gelindiğinde ise, ontoloji, epistemoloji ve etik gibi felsefenin kendisine konu edindiği hemen her alanda Hıristiyanlığın teolojisinin ve onun kurumsal temsilcisi olan kilisenin etkisi ve inisiyatifi kendisini ortaya koyduğu için, bu dönemde açıkça bir ateizm görülememiştir. Her ne kadar bu dönemde Hıristiyan dünyasında kiliseye ve kilise öğretilerine karşı içten içe bir tepki ve nefret oluşmuşsa da bunlar gizlilikten kurtulamamış ve kendilerini açıkça ifade etme imkânı bulamamışlardır. Bu çağda ateizm daha çok sistemden yoksun bir şekilde, gizli ve dağınık bir tarzda ve de otoriteye, yani dönemin şeklî taleplerine yönelik bir tepki hareketi olarak kendisini göstermiştir.[197] Bu dönemde İslam dünyasında inkarcı düşünceleriyle öne çıkan bazı istisnai kişilikler olsa da ateizm düşüncesi asla etkili bir akım olarak ortaya çıkmamıştır.[198]

17. yüzyılda gerçekleşen Rönesans'la beraber felsefede, akılcılığın egemen olduğu yeni bir dönem başlamıştır. Sadece doğal bilimlerin değil, dini gerçeklerin de akılla temellendirilebileceği kanaati yaygınlaşmıştır. 18. yüzyıl aydınlanmacılığıyla da metafiziğe karşı sistemli bir şüphecilik başlamıştır.[199] Yeniçağ sürecinde giderek zayıflayan fakat baskısı hissedilen kiliseye rağmen hızla gelişen çok yönlü felsefeler, çeşitli ontolojilerin kurulmasına, dolayısıyla Tanrı hakkında da teist, deist, panteist, agnostik ve ateist gibi çok çeşitli ulûhiyet anlayışlarının doğmasına imkân vermişti. Meselâ, kendisi bir din adamı olduğu halde Gassendi, Epikuros kaynaklı bir materyalist anlayışa sahipti. Tanrı'yı açıkça inkâr etmeyen Hobbes agnostik bir tavırla, ruh, melek ve Tanrı'nın düşünülüp kavranamayacağını ileri sürmüş, kilisenin dünyevi egemenliğine sert eleştiriler getirmiştir. En önemlisi Hıristiyan inancına bağlı olduğunu söyleyen Descartes artık Ortaçağ Hıristiyan ilim ve felsefe anlayışının yeni bir formda ele alınması gerektiğini söylüyordu. Ortaçağ ve sonrasında, kilise ve öğretilerine duyulan kinin yansıması olarak dine başkaldırının olduğunu ayrıca Marx ve Engels'in şu

[196] Topaloğlu, Aydın, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, s.23.
[197] Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000, s. 170.
[198] Coşkun, İbrahim, Ateizm ve İslam, s.49.
[199] Topaloğlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s. 21.

ifadelerinden de anlamak mümkündür: "Hıristiyan çileciliğine sosyalist bir renk vermekten daha kolay şey yoktur. Hıristiyanlık özel mülkiyete karşı, evliliğe karşı devlete karşı çıkmamış mıdır? Bunların yerine yardım severliği (kiliseye yardım) ve yoksulluğu, evlenmemeyi ve nefse eza etmeyi, manastır yaşamını ve kiliseyi vaaz etmemiş midir? Hıristiyan sosyalizmi rahibin kin dolu kıskançlığını takdis ettiği kutsal sudan başka bir şey değildir.[200]

Yeniçağda materyalist felsefeden hareketle ateizmi en ateşli bir şekilde ve açıkça savunanların başında Baron D'Halbach gelmektedir. Tanrı ve Tanrı'ya dair her şeye karşı çıkan filozofa göre madde ve hareket her şeyi izah etmek için yeterlidir. Gerçekte ilahi bir sistemin olmadığını, mevcut dinin (Hıristiyanlığın) bir teolojik politikadan ibaret olduğunu; dinin, insanın özgürlüğünün ve ilerlemesinin önünde en önemli engel, politik ve sosyal bir baskı aracı olduğunu ve illiyet prensibini reddederek her şeyin tesadüfe bağlı olarak geliştiğini iddia eden D'Holbach, insanların mutsuzluğunu doğayı yeteri kadar tanımayışlarına bağlamış, ahlaki çöküntünün de dinden kaynaklandığını belirtmiştir. Tanrı inancının insanın mistik eğilimlerinden kaynaklandığını söyleyen Holbach, insan doğasında bilinmeyen ve anlaşılmayan hayali kavramların olduğunu, bu nedenle temelsiz Tanrı kavramı ve din olgusunun ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Baron D'Holbach'ın yanı sıra bu dönemin önde gelen ve dine karşı çıkan düşünürlerinden bazıları da şunlardır: Anthony Collins, Thomas Paine, Denis Diderot, Le Mettrie, P. B. Shelley ve David Hume.[201]

Modern dönem diye adlandırılan 19. Yüzyılda ise Schopenhaur (1878-1860), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Louis Büchner (1824-1899), Emile Durkheim (1858-1917), FriedrichNietzche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939), Jean Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) ve Alfred Jules Ayers(1910- 1989) gibi filozoflar modern dönem ateizminin öncüleri olmuş ve genelde bütün dinler, özelde ise Hıristiyanlık düşünsel ve eylemsel olarak eleştirilip reddedilmiştir.[202]

---

[200] Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 121-125.
[201] Taylan, Necip**,** *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 127.
[202] Topaloğlu, Aydın, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, s.23.

Ateizm fikri, tarihi seyir içerisinde her zaman azınlık ve marjinal gruplar tarafından savunulan bir düşünce olmuştur. Fakat Batı'da Rönesans ve Reform ile ortaya çıkmaya başlayan modern çağ ateizmi böyle olmamıştır. Bu düşünce on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren geniş kesimler tarafından kabul edilmiş ve yirminci yüzyılın ortalarına kadar etkinliğini devam ettirmiştir. Her ne kadar bu tarihten sonra düşünsel alanda ateizmi savunanlar azalsa da bu deneyimin bıraktığı fiili ateizmin etkileri hala devam etmektedir.[203] Hüseyin el-Cisr bu dönemde ortaya çıkan ve Müslüman gençler üzerinde etkili olmaya başlayan ateist düşünceye karşı İslam esaslarını savunmuştur.

6.3. Ateizmin Çeşitleri

6.3.1. Mutlak Ateizm

Mutlak ateizm, Tanrı'nın varlığını reddetmekten öte zihinde bir tanrı varlığına sahip olmamak demektir. Bu anlayışa göre tanrının varlığının reddedilmesi veya yalanlanması ilk planda söz konusu olmamaktadır. Bu tanıma göre Tanrı, zaten yoktur. Bu tür bir ateizm mutlak ateizm olarak tanımlanmış ve taraftarlarına da mutlak ateist denmiştir.[204] Charles Bradlaugh, Antony Flew, Annie Besant ve Baron D'Holbach gibi düşünürler bu fikri savunmuşlardır. Bunlar var olmayan bir şey hakkında herhangi bir bilgi ve kavrama sahip olunamayacağını, dolayısıyla böyle bir varlığı reddetmenin de yersiz olduğunu söylerler.[205]

Bradlaugh'a göre ateizm fikrine sahip olan kişi kendisini tanrının varlığını reddeden biri olarak görmemelidir. Çünkü ateistin zihninde zaten bir tanrı fikri yoktur. Bu sebeple hakkında fikri olmadığı bir şeyi inkâr etmesi de mümkün değildir. Annie Besant'a göre de ateistin, 'Tanrı yoktur" demesine ihtiyaç yoktur. Çünkü yok diyebilmesi için tanrının anlaşılması gerekecektir. Ancak hiç kimse kesin olarak Tanrı'yı tanımlayamamıştır. Onun hakkında yeterli bilgi oluşmamıştır. Ateistin inkârı tanrı tanımlandığında ve tasvir edildiğinde başlayacaktır ki bu da mümkün değildir. Baron

---

[203] Coşkun, İbrahim, *"Freud Ateizminin Dayandığı Psikolojik Teorilerin Tutarsızlığı",* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C: 8, Sayı: 2, Diyarbakır, 2006, s. 1.
[204] Coşkun, İbrahim, Ateizm ve İslam, s. 16.
[205] Topaloğlu, Aydın, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, s.5.

D'Holbach tüm çocukların, doğuştan bir tanrı fikri taşımadıkları için ateist olduklarını bile iddia etmiştir.[206]

Tanrı fikrinin insanın benliğinde olmadığını iddia eden ateistler kendi düşüncelerinin asli olduğunu, tanrı fikrine sahip olan teistlerin ise ortaya bir iddia koydukları için ispata muhtaç olduklarını da söylerler.[207] Mutlak ateizm düşüncesine sahip olanlar tarafından insanın benliğinde tanrı fikrinin olmadığını iddia edilse de pek çok düşünür bunun mümkün olmadığım söylemektedir. Salt ateizmin imkânsız olduğu görüşünü çağımızda pek çok filozof ifade etmektedir.[208]

6.3.2. Teorik Ateizm

Teorik ateizm, fikir anlamında Tanrı'nın varlığına karşı çıkmak ve onu kabul etmemektedir. Bu tür bir ateizm, genelde entelektüel çabanın ve bir zihin işleminin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Teorik ateizm Tanrı'nın doktrin olarak inkârı demektir.[209] Ateizm denildiğinde çoğunlukla akla gelen tanımlama budur. Bu anlayış sadece Tanrı'nın varlığını inkâr etmemiş, aynı zamanda mucize, vahiy, peygamberlik, ilahi kitaplar, cennet cehennem, ahiret hayatı gibi inançları da reddetmiştir. Yine bu anlayışta sadece ilahi dinlerin ortaya koyduğu inançlar değil, mistik, mitolojik, transandantal anlayışlarla, tanrı inancına sahip panteizm, deizm gibi tüm görüşlerde reddedilmiştir.

Teorik ateizm kendi içerisinde negatif ve pozitif olarak ikiye ayrılmaktadır. Negatif ateizm, mutlak ateizmde de ifade edildiği gibi tanrı fikrinin var olmadığını iddia etmekte ve bu konuda eleştirilecek bir şey bulunmadığını ileri sürmektedir. Pozitif ateizm ise bilinçli olarak Tanrı'yı reddetmek olarak tanımlanmıştır. Bu tür ateizm de özellikle teistik Tanrı kavramı hedef alınmış ve çürütülmeye çalışılmıştır.[210]

Ateizm tanımlanırken negatif ve pozitif olmak üzere ikiye ayrılmış olsa da sonuç

---

206 Topaloğlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm*, s.35.
207 Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s.263.
208 Coşkun, İbrahim, Ateizm ve İslam, s. 17.
209 Girardi, Jules, *"Çağdaş Ateizmin Problemi"*, Çev. Murtaza Korlaelçi, A.Ü.İ. F.D., Sayı:. 41, Ankara, 2000, s. 373
210 Topaloğlu, Aydın, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, s. 7

itibariyle ikisinin de vardığı nokta aynıdır. Negatif ateizm, pozitif ateizmin eleştirilerini kabul etmekte ve teizm karşısındaki tutumunu desteklemektedir. Pozitif ateizm de her ne şekilde olursa olsun tanrı fikrine veya kavramına sahip olunmamak biçimindeki negatif ateizmi kabul etmekte ve hatta felsefi temellerini bulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla teorik ateizm hem teist olmamak hem de teizmi eleştirerek tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmaktır.[211]

Pozitif ateizm düşünerek ve teorik seviyede bilinçli olarak Tanrı'nın varlığını reddetmektir.[212] Genelde ateizm denilince akla bu tür bir ateizm biçimi gelmektedir. Hatta teorik veya spekülatif ateizm tanımları da pozitif ateizm için kullanılmaktadır. Çünkü pozitif ateizm genelde teorik problemlerle ilgilenmekte, entelektüel seviyede teizmin doktrinlerini ve inançlarını hedef alarak çürütmeye çalışmaktadır. Teizmin eleştirisi ve reddi bilinçli olarak sistemli olarak yapılmaktadır. Negatif ateizme kıyasla sınırlar daha dar tutulmakta özellikle teistik tanrı anlayışı hedef alınmaktadır.[213]

Teorik ateizm, ister Tanrı inkâr edilsin, ister Tanrı çözülmez bir problem olarak açıklanmış olsun ve isterse anlamdan yoksun bu problem açıklansın, tanrının var oluşunun kesinlikle doğrulanmadığı bir doktrindir.[214]

6.3.3. Pratik Ateizm

Pratik ateizm kısaca Tanrı yokmuş gibi yaşayanların tutumu olarak tanımlanabilir. Pratik ateizmin bir doktrin olmayıp tutum düzeyinde kalması onun sınıflandırılmasını zorlaştırmaktadır. Ateizmin bu çeşidinin tanrının varoluşunun inkâr edilmesinden ziyade, O'nun insan davranışları üzerindeki etkisini yok saymaktan ibaret olduğu söylenmiştir. [215] Bunun en belirgin niteliği pratik ateistin dini inançlara, değerlere ve tapınmalara karşı duyarsız kalmasıdır. Bu tür bir ateist tanrının varlığını pratikte kendine problem de etmemektedir. Pratik ateizmde her zaman Tanrı'nın açıkça reddedilmesi veya dinin eleştirilmesi söz konusu olmayabilmektedir. Bu tür bir ateizm bilinçsizce yapılabildiği gibi bazen da teorik temel üzerine de kurulabilmektedir. Bu notada teorik

---

[211] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s. 17.
[212] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 164-165.
[213] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s. 17.
[214] Girardi, Jules, *"Çağdaş Ateizmin Problemi"*, s.381.
[215] Girardi, Jules, *"Çağdaş Ateizmin Problemi"*, s.377.

ateizmle arasında yakın bir ilişki görülebilmektedir. [216]

Bununla beraber Tanrı yokmuş gibi yaşamak Tanrı'nın olmadığı bir değerler sistemine göre yaşamayı ifade eder. Pratik ateizmden bahsedilebilmesi için Tanrı'nın yokluğuna alışılmış olması gerekmektedir. Orta veya kararsız bir davranışa, hatta bu davranış kendi öz varoluşuyla tamamen tutarlı olmasa bile, genel olarak Tanrı'yı inkâr etmedikçe Tanrı yokmuş gibi yaşan birine ateist denemez. Diğer taraftan, dindar bir şahıs genellikle özel bir durumda, Tanrı yokmuş gibi davranabilir, bu davranışı sebebiyle ateist olarak düşünülmez.[217]

Fiilî ateistler aktif ve pasif olmak üzere kendi aralarında ikiye ayrılmışlardır. Pasif olanlar, Tanrı'nın varlığını reddetmekle birlikte, dinî inançlarla veya dindarlarla yaşayan ve içlerine kapanan kişilerdir. Aktif olanlar ise, gerek zihinlerinde gerekse günlük yaşantılarında tanrı inancını reddeden, bunun yanında çevresinde Tanrı'yı hatırlatan her türlü fikir, sembol ve davranışa karşı savaş açan kişilerdir. Bu tür ateistler, dindarla da her zaman mücadele etmeyi ve insanları dinsizleştirmeyi kendilerine amaç edinmişlerdir. Bu yüzden bu kişilere bazen militan ya da eylemci ateistler de denmektedir. Felsefedeki temsilcileri arasında L. A. Feurebach, F. Nietzsche, S. Freud ve K. Marx gibi ünlü düşünürler bulunmaktadır. Söz konusu filozoflar teorik açıdan tanrı inancını çürütmeye çalışmakla kalmamışlar, ayrıca pratik olarak inançsız bir toplumun hayalini de kurmuşlardır.[218]

Pratik olarak bir insanın inançsız olması ya da dinsiz yaşamaya çalışması oldukça zordur. Ancak, yüzyılımızda ateizm bir inanç problemi olmaktan çıkarılmış yıkıcı ve ahlak dışı ideolojilerin aleti hâline gelmiştir. Yani bir anlamda insanlar kendilerini ya da bir başkasını içi boş bir takım ilkeler uğruna dinsiz yaşamaya ya da moral değerleri terk etmeye zorlamıştır. Böylelikle pratik ateizmin yaşama geçirilmesine imkân ve zemin hazırlanmıştır.[219]

[216] Topaloğlu, Aydın, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, s. 11.
[217] Girardi, Jules, *"Çağdaş Ateizmin Problemi"*, s.394.
[218] Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, s. 10.
[219] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s. 25.

6.3.4. İlgisizlerin Ateizmi

Bir kısım düşünürler, Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu tartışma konusu yapmadan bu konulara uzak durmayı tercih etmişlerdir. Bu tür ateistlere göre insan, sadece var olanla, algılayabildikleri ile yetinmeli, görünen âlemin ötesine ilgi duymamalıdır. Dolayısıyla dünyanın ötesindeki herhangi bir varlık hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunmaya ya da konuşmaya çalışmak anlamsız bir iş yapmak olacaktır. Tanrı'ya inanmanın da inanmamanın da eşit derecede manasız bir iş olduğunu öne sürerek konuya ilgisiz kalmayı yeğlemişlerdir. Çünkü duyularla sınırlı bir bilgiye sahip olan insanın metafizik tartışmalara girişmeleri makul bir iş değildir. Kısmen agnostiklere benzer bir düşünce yapısı içinde olan bu kimseler her ne kadar kendilerini net bir biçimde ateist olarak görmeseler de, onları teist olarak görmek de zordur.[220]

Yirminci yüzyılın başlarında özellikle Avrupa'da etkili olan mantıkçı pozitivizmin etkisiyle güç kazanan bu anlayışın sığlığı ve güçsüzlüğü; doğasında düşünme ve akletme gücü var olan, derin düşüncelere dalan ve kendi varlığıyla ilgili değerlendirmelerde bulunan insanı en hayati konulara karşı ilgisiz kalmaya çağırmanın gülünç addedilerek, bu tür bir ateizmin hem teoride ve hem de pratikte imkânsızlığının kaçınılmazlığında bariz hale gelmektedir.[221]

6.3.5. İdeolojik Ateizm

Ateizm bazı zamanlar felsefi bir düşünce olmaktan çıkarılıp, ideolojik bir ilke, politik bir kabul haline getirilmiştir. Karl Marx, F. Engels, Vladimir İlyiç Lenin'in görüşleri temel alınarak kurulan sosyalist hükumetlerde ateizm, komünist partilerin propaganda aracı olarak kullanılmıştır. 21. Yüzyılda etkisini kaybetmiş olsa da hala Sovyetler Birliği bakiyesi bazı ülkelerde Marksist fikirler devlet kademelerinde etkindirler. Materyalizmin mutlak doğru olarak kabul edildiği ülkelerde, ateizmin bilimsel temellere dayandığı söylenmiş, dinlerin ise toplumsal bir hadise olarak görüldüğü belirtilmiştir. Bu yönüyle ilmi ateizm kendisini Avrupa'daki felsefi ateizmden ayrı görmüş, onları burjuva ateizmi diye nitelendirmiştir. Bu çerçevede toplumun bütün dini

---

[220] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s. 26.
[221] Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, s. 12.

inançları, ibadetler, törenler, alışkanlıklar, adet ve gelenek görenekler şiddetle reddedilmiş veya yasaklanmıştır. İlmi ateizm, dini içerden değil de dışarıdan yıkmayı amaçlamış, bunu yaparken de onu bir takım kalıplara sokarak indirgemeci yaklaşımlarla izaha kalkışmış ve ideolojik bir tavır içerisinde karalamıştır.[222]

Ateizmin iddiaları bir süre sonra farklı coğrafyalarda da taraftar bulmaya başladı. Bu iddiaların Müslümanların yaşadığı coğrafyaya ulaşması fazla uzun sürmedi. Çalışmamızın sonraki bölümünde ateizmin Osmanlı aydınları üzerinde ki etkisi ve Osmanlı aydınlarının bu duruma karşı nasıl bir tavır aldıklarını özellikle Hüseyin el-Cisr örneği üzerinden inceleyeceğiz.

[222] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s. 27.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN ÇAĞ ATEİZMİNİN İDDİALARI VE HÜSEYİN EL CİSR'İN BU İDDİALARA CEVAPLARI

1. Modern Çağ Ateizminin Yayılması Ve Osmanlı Coğrafyasına Etkileri

İslam düşünce tarihinde, zaman zaman ilhad fikrini savunan gruplar olmuştur. Fakat ateizm anlayışı gibi günümüzdeki anlamıyla, bir felsefi hareket, anlayış ve yaşam tarzı şeklinde hiçbir zaman İslam tarihinde yer almamıştır. Ateizm, Hıristiyan kültür havzasında uzun yüzyıllar baskı unsuru olarak kullanılan, Hıristiyanlığa yönelik olarak ortaya çıkmış bir harekettir. Ateizmin yapısındaki tepkisellik buradan kaynaklanmaktadır. Hıristiyanlığa ve onun kurumsal temsilcisi olan kilisenin bazı uygulamalarına gösterilen tepki ateizmin Avrupa'da canlanmasına sebep oluşturur.[223] Avrupa'da Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan süreç öncelikle deizmi, sonrasında da tabii sonuç olarak ateizmi getirmiştir. İnkârcılığın en uç noktası olan ateizm, çok geniş çevrelerde karşılık bulmuştur. Ateizm zaman zaman her toplum içerisinde münferit denilebilecek tarzda bir anlayış iken, 18. Ve 19. yüzyılda Avrupa'da hâkim tek görüş haline gelmiştir. Bu akım, 19. yüzyılın başlarından itibaren geniş kesimler tarafında benimsenmiş ve durum 20. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Her ne kadar daha sonraları yaşanan bilimsel gelişmelerle ateizmin fikri temelleri çözülmüş olsa da, fiili olarak etkileri Müslüman ülkeler de dâhil olmak üzere hala devam etmektedir.[224] Modern çağın teknolojide ve iletişimde sunduğu yeniliklerin hayatı kolaylaştırması, toplumsal denetim unsurlarının yavaş yavaş ortadan kalkması ve insanın kendisiyle baş başa kalması sonucunu doğurmuştur. Gelinen bu nokta ateizmin tanıdığı sınırsız dünyanın revaç bulmasına sebep olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğunun "en uzun yüzyılı" olarak ifade edilen 20. yüzyıl, ülkemize batıdan gelen inkârcı fikir akımları ile bunlara karşı çıkan fikir adamları ara-

---

[223] Akdemir, Ferhat, *Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 18, Ocak, 2005, s.350.
[224] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s.52.

sındaki mücadelenin geçtiği bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Tanzimat Fermanıyla Osmanlı coğrafyasında başlayan modernleşme faaliyetleri beraberinde bazı inkârcı fikir akımlarını da getirmiştir. Yine bu dönemde Türkiye'de pozitivist düşüncenin ilk izlerini görmekteyiz. Çünkü pozitivizmin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte (1798-1857)'un, Osmanlı toplumunda, fikirlerinin yayılması ve uygulanması için, Mustafa Reşid Paşa (1861-1936)'ya bir mektup gönderdiği bilinmektedir.[225] Özellikle yenilik ve ilerleme faaliyetleri kapsamında Avrupa'ya eğitime giden gençler arasında yayılan bu fikirler bir süre sonra kendi eğitim kurumlarımızda da yayılma eğilimi göstermiştir. Özellikle Fransa'ya gönderilen öğrencilerin tekrar memleketlerine döndüklerinde yaydıkları fikirlerin büyük rolü olmuştur. Meselâ Şinâsi(1826-1871), Tanzimat'ın mimarlarından Mustafa Reşid Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen önemli bir simadır. Paris'e ikinci gidişinde Ernest Renan'la tanışan ve onunla çeşitli defalar görüşen Şinâsi bu pozitivist filozofa ait fikirleri Fontenelle, Voltaire, Montesquieu ve Concorcet'in fikirleri ile birlikte Tasvîr-i Efkâr adıyla tek başına çıkardığı gazetede popüler seviyede yaymaya çalışmıştır.[226] Beşir Fuad (1852-1887), Ahmet Şuayb (1876-1910), Subhi Edhem(1880-1923), Ahmet Rıza (1858-1930), Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1957) Şinâsi'nin yolunu takip ederek pozitivist fikirleri savunmuşlardır.[227]

Avrupa'ya giden öğrencilerin yanı sıra yeni açılan eğitim kurumları da adeta inkârcı akımların yayılmasına teşne olmuşlardır. Çünkü bu dönemde, askerî, idarî, bilimsel, pedagojik vb. gibi bazı alanlarda yenilik yapma zorunluluğu hissedilmiştir. Devletin yenileşme gayesiyle yeni eğitim kurumlarını açması bu sebepledir. Çünkü medreseler eski önemini kaybetmiştir. 1826'da Avrupaî anlamda Tıbhane Mektebi açılmıştır. Bu okulun kütüphanesi, o zamanların fikir modasına uygun olarak zamanla

---

[225] Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İst., 1986, s. 194, 378.
[226] Kutluer, İlhan, "*Batılılaşma"* md., DİA, c. 5, s. 154.
[227] Daha fazla bilgi için bkz. Akgün, Mehmet, *1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 40 Sayı: 1 Yayın Tarihi: 1999.

materyalizm[228] felsefesini ihtiva eden kitaplardan müteşekkil bir kütüphane haline gelmiştir. "Fransız elçisi olan Mac Forlane, bu okulun kütüphanesini anlatırken, burada önemli materyalist düşünürlerin eserlerinin bulunduğunu, örneğin, Baron d'Holback (1723-1789)'ın "*Sisteme de la Nature*"ünün olduğunu ve bu kitaptan da, özellikle Tanrı'nın olmadığı, ruhun ölmezliği inancının imkânsızlığının gösterildiği kısımlarının, öğrenciler tarafından okunduğunu görünce şaşırdığını" belirtiyor.[229] Tıp öğrencileri arasında, materyalist kitapları okuma geleneğinin varlığı, Adnan Adıvar (1892-1955)'ın, "Tıp öğrencisiyken, modaya uyarak, Ludwig Büchner'in "*Force et Matieres"* (Madde ve Kuvvet)'ini okuduğumu hatırlıyorum"[230] ifadesinden de anlaşılıyor. Kütüphanelerde bu kitapların bulunması veya öğrencilerin inkârcı fikirlere ilgilisi, kesin sebep olmamakla beraber özellikle 1860'lardan sonra, materyalist fikirlerin Türkiye'ye girip yayılması için gerekli ortamın hazır olduğunu göstermektedir.[231] Materyalist fikirler, 1908 Meşrutiyet'inden sonra, Türkiye'de, daha rahat temsil edilebilme imkânı bulmuştur. Bundan sonra materyalist fikirleri savunan aydınların sayısı artmıştır. Dr. Abdullah Cevdet (1869-1932), Baha Tevfik (1884-1914), Dr. Edhem Necdet, Celâl Nuri İleri (1877-1939), Kılıçzade Hakkı(1872-1960) Osmanlı aydın çevresinde materyalist fikirleriyle ön plana çıkmışlardır. Özellikle Baha Tevfık ve Ahmet Nebil tarafından yapılan Ludwig Büchner'in materyalizmi bütün iddialarıyla izah eden "*Madde ve Kuvvet*" adlı eserinin tercümesi İstanbul hatta Türkiye fikir çevresini derinden etkilemiştir. Bu kitap materyalist ve pozitivist fikirlerin yayılmasına sebep olmuş ve İslam âlimleri arasında büyük bir tepki yaratmıştır.[232] Böylelikle her şeyi

---

[228] Materyalizm: "Sözlükte materyalizm (Fr. matérialisme) "maddecilik" (özdekçilik) anlamına gelmekte olup Latince materia (madde) kelimesinden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece maddî sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiatüstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrıtanımaz (ateist, mülhid) doktrinler bütününe verilen addır. Materyalist de bu inanca sahip kişidir." Bkz: Topaloğlu, Aydın, "*Materyalizm"* md., DİA, c.28, 2003, s.137.

[229] Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İst., 1986, s. 198.

[230] Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul-1944, s.5.

[231] Akgün, Mehmet, *1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefî Akımlar*, s.490.

[232] Ülken,Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul-1998, s. 245. Buchner'in "*Madde ve Kuvvet*" adlı eserine karşı yazılan reddiyeler: Harpûtîzâde Mustafa Efendi, *Red ve İsbat* (İstanbul 1330), İsmâil Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn* (İzmir 1312), Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul 1332), İsmail Fenni, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* (İstanbul 1928).

madde ve kuvvete irca eden ondan başka bir güç tanımayan, din ve ilah fikrini reddeden materyalist ve pozitivist felsefeler etkinliğini artırmıştır. Bu felsefeler varoluşu, yüzyılın bilim dünyasında oldukça yaygın olan evrim/tekâmül anlayışına indirgemektedirler. Evrim tabiatta tesadüf ve mekanizmi savunarak yaratıcı ve yönlendirici Tanrı fikrini reddetmektedir.233

Osmanlı aydını arasında yaygın olan materyalist düşüncenin genel yapısına bakıldığında Batı'daki realizm-idealizm ya da materyalizm-spiritüalizm arasındaki mücadele gibi sadece fikir alanında tartışılan bir fikir akımı olmamış, birçok alan etki ederek, askerî, siyâsî ve iktisadî alanda çöküntü içinde olan devletin kurtarılması konusunda yapılan Batılılaşma, muâsırlaşma gibi daha üst tartışma bağlamlarına arka plan oluşturmuştur.[234] Bir başka deyişle materyalizm Osmanlı devletinde felsefi bir akım olmaktan daha öte, önemli bir medeniyet, eğitim ve modernleşme projesi olarak görülmüştür.[235]

Osmanlı'da revaç bulan materyalist anlayışın en önemli farkı Karl Marks ve Engels'in başını çektiği diyalektik materyalizmden daha ziyade Ludwing Buchner ve Ernst Heackel gibi düşünürlerin başını çektiği olgucu ve evrimci Vülger materyalizmi etkisi altında gelişmesidir. Teorinin sosyal alana taşınması ise daha çok İngiliz Herbert Spencer (1820 - 1903) ve Fransız Gustave Le Bon (1841-1931) aracılığıyla olmuştur.[236]

Bu zikredilen isimler arasında yukarıda da bahsedildiği gibi Louis Büchner'in üzerinde biraz durulması gerekmektedir. Onun Madde ve Kuvvet (Frankfurt 1855) adlı kitabı Almanya'da 21 baskı yapmış ve Osmanlıca da dâhil olmak üzere 17 farklı dile çevrilmiştir. Osmanlı'daki materyalizm fikrini tetikleyen ve üzerinde çokça tartışılan bu kitabında Büchner'in temel iddiası yaratıcı tanrı fikrini reddedip tüm kainatın var-

233 Özervarlı, M. Said, *Kelamda Yenilik Arayışları,* 3. Baskı, İSAM Yay., İstanbul,2017, s. 78, 82.
234 Yıldırım, Meral, *Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri,* Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004, s. 3.
235 Akgün, Mehmet, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s. 11.
236 Bulğen, Mehmet, *Osmanlı Yeni İlm-i Kelamında Materyalizm Eleştirileri*, Bilimname 30, 2016/1, s.405., "Darwinizm'in etkisiyle oluşan biyolojik materyalizmin Osmanlı aydını üzerindeki etkisiyle ilgili" bk. Doğan,Atilla, *Sosyal Darwinizm ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri (1860- 1916),* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 165-315.

lığını, başlangıcını madde ve kuvvete indirgemesiydi. Ayrıca madde ve kuvvetin birbirinden ayrılmaz ezeli iki öz olduğunu iddi etmiştir. En küçük parçacıkların bile çekme ve itme kuvvetinin olduğunu söylemiştir. Hareket maddenin kendiliğinden olan asli niteliğidir. Maddede en küçük parçaları da dâhil olmak üzere sürekli olarak bir hareket halindedir. Büchner ayrıca ruh inancını da reddetmiştir. İnsanın cismani vücudundan başka bağımsız, ölümsüz bir varlığın olduğu fikrine karşı çıkmıştır. "Ona göre yaşayan ve yaşamayan varlıklar arasındaki birinin daha karmaşık olmasının dışında temelde fark yoktur. İnsan ve diğer yaşam formları arasındaki farklılığın "niteliksel" değil "niceliksel" olduğunu iddia eden Büchner, duygu ve düşüncelerin insanın sinir sistemi tarafından tutarlı örnekleriyle şekillenmiş bir tür elektriksel dürtüler olduğunu iddia etmiştir. Aynı şekilde o, organik hayatın inorganik maddeden evrildiğini savunmuştur."[237]

Avrupa'nın modernleşme serüvenine yetişememe, üst üste alınan askeri mağlubiyetler, toprak kayıpları yukarıda kısaca izah edildiği gibi Osmanlı entelektüel dünyasında bir takım sorgulamalara sebep olmuştur. Osmanlı'nın gerilemesinin tedavisinde, materyalist, pozitivist düşünceleri savunanlara karşılık, İslami odaklı bir çözüm yolu arayanlar da vardı. Özellikle Batılı bilim adamlarının İslam'a yönelik eleştirilerinin 18. ve 19. yüzyıllarda Müslüman ilim adamlarının ilim anlayışlarını ve araştırma mevzularını etkilediği görülmektedir. Batılı felsefecilerin bilim adına Hıristiyanlığa yönelttikleri tenkitleri zamanla Hıristiyanlığın dışında diğer dinlere, özellikle de İslam'a yöneltmeye kalkışmışlardır.[238] İslam dini üzerine akademik çalışma yapan batılı bilim adamları, İslam dünyasındaki mezhep farklılıkları, akıl ve vahiy, din ve bilim arasında bir takım çatışmalar, yenilikler karşısında içtihat yapılıp yapılamayacağı, hadislerin sıhhati, Kur'an-ı Kerim'in sıhhati gibi meseleleri üzerine çalışmalar yapıp, bunlarla ilgili tartışma ortamları oluşturdular. İslam'ı bir din olarak kabul etmek yerine, orijinal olmayan, Arap kültürünün etkisi altında kalmış, cahiliye Araplarının geleneklerini devam ettiren bir karma kültür olarak göstermeye çalışmışlardır. Ayrıca İslâmî ilimlerin, kültür unsurlarının kendine ait olmadığını; Roma, Bizans, İran ve Hint

---

[237] Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet,* c. 3, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil, Çizgi Kitabevi, Konya, 2012, s.499 vd.
[238] Cündioğlu, Dücane, "*Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı*", Divan İlmî Araştırmalar, Y. 1996, Sayı: 2, s. 2.

medeniyetlerinden alıntı, kopya olduğunu ileri sürdüler. İslam'ın çağın gereklerine cevap verebilecek durumda olmadığını, hükümlerinin tarihsel olduğunu, yeni gelişmelere ve problemlere çözüm sunamadığını iddia ettiler. Bunların neticesinde İslam'ın ilerlemeye mani olduğunu söylediler.[239]

Bu tarz iddiaların en çok dile getirenlerin başında Gabriel Hanotaux(1853 – 1944)[240] , John William Draper (1811-1882), Gustave Le Bon (1841-1931)ve Ernest Renan(1823-1892)[241] gibi oryantalist fikri savunan fikir adamları, İslam'ın bilim dini olmadığını, ilmi gelişmelere kapalı statik bir yapıda olduğunu vurgulayan çalışmalar yapıp, makaleler kaleme aldılar. Bu çalışmalar öncelikle Hristiyanlığı hedef alan çalışmalarken daha sonra eleştirilerini İslam'a da yöneltmişlerdir. Gabriel Hanotaux'nun "*İslâm Sorunuyla Karşı Karşıya*" adlı eseri ve Ernest Renan'ın "*İslam ve Bilim*" adı altında verdiği konferansta İslam dininin tercüme faaliyetleriyle Antik Yunan'a ait eserleri günümüze kavuşturmaktan başka ilim ve felsefe dünyasına hiçbir şey sunmadığını iddia etmişlerdir. Buna sebep olarak Gabriel Hanotaux'un "*İslam ve İslam Meselesiyle Karşı Karşıya*" adlı makalesinde belirttiği İslam'ın insanın özgürlüğünü kısıtlaması, kader anlayışı ve hurafeler gibi akla ve bilime aykırı unsurları içerisinde barındırması iddiasıdır.[242]

2. Müslüman Osmanlı Aydınlarının İnkârcı Akımlara Karşı Faaliyetleri

Materyalizm, Pozitivizm ve Darwinizm gibi akımların Batı kaynaklı olduğu doğru olmakla birlikte materyalizme gelen ilk tepkiler, Batı'daki spritüalist ya da idealist akımların etkisiyle değil, Osmanlı'nın kendi iç bünyesinde hazır bulunan geleneksel düşünce akımlarının daha çok dinî saiklerle verdikleri tepkiler olma özelliği taşır. Bu bağlamda gerek tasavvuf, gerek kelâm ve gerekse İslâm düşüncesinin diğer kolları, ortaya çıkan yangını kendilerince söndürmeye çalışmışlardır.

---

[239] Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Kitabevi, İstanbul, 1997, c. I, s. 20-21.
[240] Gabriel Hanotoux'un iddiaları ve O'na verilen cevaplarla ilgili bkz.: Sırâtı Müstakim Dergisi, *Merhûm Şeyh Muhammed Abduh'un Mösyö Hanotaux'ya Cevâbı*, c. 3, Sayı: 61, 4 Kasım 1909.
[241] Ernest Renan iddiaları ve O'na verilen cevaplarla ilgili bkz.: Namık kemal, *Renan Müdâfaanâmesî (İslâmiyet ve Maârif)*, Yayınlayan : Ord. Prof. M. Fuad Köprülü, Millî Kültür Yayınları, Ankara, 1962
[242] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, Sakarya, 2004, s.52.

İslam dinine yönelik yapılan tenkitler eş zamanlı olarak İslam dünyasında karşılığını buldu ve onlara karşı eleştirel yazılar yazılmaya başlandı. Namık Kemal(1840-1888), Cemaleddin Afgâni(1838-1897), Filibeli Ahmed Hilmi(1865-1914), Ahmet Mithat Efendi(1844-1912), Mehmet Ali Ayni (1868-1945), İsmail Fennî Ertuğrul(1855-1946), Harputizade Hacı Mustafa(1867-1920), Abdullatif Harputi(1842-1914), İsmail Hakkı İzmirli(1869-1946), Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1956), Ömer Nasûhi Bilmen (1882-1971), Hüseyin el-Cisr(1845-1909) başta olmak üzere devrin ilim ve fikir adamları reddiyeler kaleme aldılar. Savunmacı bir tavırla kaleme alınan bu reddiyelerde veya bunların uzantısı olan başka eserlerde genel olarak İslam'ın bilime kapalı bir din olmadığı ispatlanmaya çalışıldı.

Mehmet Ali Ayni (1868-1945) ve İsmail Fennî Ertuğrul'un (1855-1946) yaptıkları eleştiriler daha çok tasavvufi bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Abdüllatif Harputî (1842-1914), Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi (1858-1920), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1956), Ömer Nasûhi Bilmen (1882-1971) ve M. Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947) gibi ilim adamları ise kelâm ilmini penceresinden olayları ele almışlardır.[243]

Adı geçen ilim adamları dışında, Ahmed Midhat (*Ben Neyim: Hikmet-i Maddiyyeye Müdafaa,* İstanbul 1308), Harpûtîzâde Hacı Mustafa (*Red ve İspat*, İstanbul 1330), İsmail Ferîd (*İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyûn,* İzmir 1312), Babanzâde Ahmed Naîm (*Hikmet Dersleri,* İstanbul 1329), Emin Feyzi (*İlim ve İrâde*, İstanbul 1343), Halid Edip (*Mâddiyûn'a Reddiye,* İstanbul 1334), *Ulûm* gazetesinde yer alan yazılarıyla Ali Suâvi (1839-1878) ve Ziya Gökalp (1876-1924'te materyalist iddialara karşı eserler kaleme almışlardır.

Bu çalışmaların bir kısmı muarızlarını ikna amaçlı iken, bir kısmı da Hüseyin el-Cisr'in takip ettiği yol gibi bu akımların tesiri altında kalabilecek olan genç Müslüman nesillerin imanlarını kurtarma amacı taşımaktadır.[244] İnkârcı fikir akımlarına cevap

---

[243] Bulğen, Mehmet, *Osmanlı Yeni İlm-i Kelamında Materyalizm Eleştirileri*, s.409.

[244] "Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.275-276. "Hüseyin el-Cisr her ne kadar *Risaletü'l-Hamidiye*'de fikrî münazara yaptığı filozofu sonunda imana getirse de onun ulaşmak istediği kişiler bu fikirlerden etkilenebilecek olan genç Müslüman nesildir ve asıl ikna etmek istediği kişiler onlardır." bkz: Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye*, s. 275-276. "*Risaletü'l-Hamidiye*'nin tercüme edilip yayınlanmasında etkili olan Ahmet Mithat Efendi de el-Cisr ile benzer kaygılara sahiptir ve bu yüzden Draper'in

verme arayışı aynı zamanda kelam ilminde yeni bir merhalenin başlamasına da sebep oldu. Yeni İlm-i Kelam diye adlandırılan bu dönemde, modern inkârcı akımlara karşı kelamın ancak güncellenerek başarılı olabileceği düşüncesi ön plana çıktı. Bu bağlamda İsmail Hakkı İzmirli, Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti tarafından kelâmı güncelleyen bir kitap yazmak üzere resmen görevlendirilmiştir.[245] Her ne kadar eseri tamamlamaya muvaffak olamasa da ortaya çıkan yeni anlayış inkârcı akımların Müslümanlar arasında rahatça yayılmasına imkân tanımamıştır.

Hüseyin el-Cisr tarafından kaleme alınan "*Risale-i Hamidiyye*" ve "*Husunu'l-Hamidiyye*" adlı eserler özellikle materyalizme karşı ciddi tenkit ve değerlendirmelerin yapıldığı bir reddiye olarak 19.yüzyılda meşhur olmuş eserlerdir.

3. Modern Çağ Ateizminin İddiaları ve Hüseyin El Cisr'in Bu İddialara Cevapları

Avrupa'da genel görüş haline gelen inkârcı akımların Osmanlı coğrafyasını etkilemesi çok uzun sürmedi. Özellikle genç neslin bu fikirlere kapılması dini kaygılar taşıyan Osmanlı ulemasını çözüm arayışına yöneltti. Bu âlimlerden Hüseyin el-Cisr yaklaşmakta olan bu tehlikeye karşı farklı bir metotla mücadele etmeye çalışmıştır. Modern ateizmin iddia ettiği alanlarda dini delillerin yanında, ilmi delilleri de kullanmıştır. Özellikle ateizmin iddialarına cevap verdiği "*Risale-i Hamidiyye*" adlı eserinde inkârcı bir grup filozofla münazara usulü üzerinden bir kurgu oluşturur. Öncelikle onların iddialarını nakleder. Akabinde bu iddialara cevaplarını hem dini hem ilmi yollardan cevaplandırmaya çalışır. Bununla birlikte ilmi keşiflerin vazgeçilmez gerçekler türünden tümden kabulünü reddeder. İlmi keşiflere karşı şüpheci bir tavır sergiler. Kimi zaman filozofların iddialarını tevil eder ve kabulünü mümkün görür. Kesin ilmî hakikat ifade eden bilimsel bir veri ile ayetin zahiri çeliştiği zaman o ayetin te'vil edilebileceğini söylemektedir. Ama bu makama çıkardığı bilimsel bulgular oldukça azdır. Dinin asıl maksadının kâinatın yaratılış şekli, zamanı gibi insanların ilmî gayretleri

---

görüşlerini kısmen tercüme ederek uyarladığı *Nizâ-ı İlm ü Din* isimli esere yazdığı eklerde onu tenkit etmiştir. Kendisi buradaki amacının İslam'ın ilimle çelişip çelişmediğini Avrupa'ya göstermek değil, Müslüman gençlerin bu tür cereyanlara kapılma endişesi olduğunu belirtmektedir." bkz: Çaylı, Zafer, *Ahmet Mithat Efendi'nin Din-Bilim İlişkisine Dair Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2013, s. 75.

[245] Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, 2016, s.74.

sonucu ulaşabilecekleri bilgileri vermek olmadığının farkındadır. Fakat buna rağmen dine ait unsurları bilim ile izah etmiş her iki alanı uzlaştırma çabası içerisine girmiştir. Zamanın hâkim bilim anlayışı, İslam'a yöneltilen tenkitler el-Cisr gibi dönemin birçok âlimini bu yorumlara sevk etmiştir.[246]

Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) kendi döneminde yaygın olan materyalizmin prensiplerini şu şekilde açıklar: "1) Varlık âleminde kuvvet ve maddeden başka bir şey yoktur. Madde ve kuvvet yok edilemez, dolayısıyla ezelî ve ebedîdir. 2) Tabiat, kendi kanunlarıyla idare edilmektedir. Bu kanunlar tabiatı ve ondaki değişmeleri açıkladığı için ve birinci maddede bildirildiği üzere ezelî olduğu için ayrıca bir yaratıcı tasavvur etmeye sebep ve ihtiyaç yoktur. 3) İnsanın zekâ ve idraki tamamıyla tecrübe ürünü olup, akıl denilen ve ihsan edilmiş bir seçkin mertebeye sahip değildir. Yakîn vs. gibi düşünceler, vehim ve hayalden ibarettir. 4) İnsan dahi bir tabiat hadisesi olup diğer hadiselerden farkı yoktur. O, hâdiseler gibi zorunlu olarak işlemekte olan tabiat kanunlarının hüküm ve tesiri altındadır. Şu halde irade hürriyeti bir sözden ibaret kalır."[247] Hüseyin el Cisr kâinatın ve insanın oluşumuna dair bu iddiaların yanı sıra bilgi edinme yolları, ruh, mucize, gaybi haber, akıl-nakil ilişkisi konularında da ortaya atılan inkârcı fikirlere karşı eleştiriler yapmıştır.

3.1. Yaratılışla İlgili İddialar

Tarih boyunca evrenin başlangıcı ve insanın oluşumu meselesi insanın en temel problemlerinden birisidir. İnsanların bazıları meseleyi bilimsel açıdan ele alırken, bazıları da felsefî açıdan ele almıştır; bazıları ise, bağlı bulundukları dinin bu konudaki açıklamalarını yeterli bularak konu hakkında fazla ve ileri düzeyde düşünme, sorgulama ve araştırma gereği duymamıştır.[248] Çeşitli dinlerde, yapılan ilmi çalışmalarda evrenin başlangıcının nasıl olduğu, insanın nasıl ortaya çıktığı sorusuna çeşitli cevaplar verilmiştir. Önceleri bu konularda kutsal kitapların insanlara sunduğu bilgiler genel

---

[246] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, Sakarya, 2004, s.57.

[247] Filibeli Ahmed Hilmi, "*Hangi Felsefî Ekolü Kabul Etmeliyiz*", Çizgi Kitabevi, Konya, 2016, s. 22; ayrıca bk. Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2000, s. 72

[248] Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar Yay., İstanbul-2002, s.215.

geçer doğrular olarak kabul edilmiştir. Fakat sonraki asırlarda kâinatın ve insanın oluşumu meselesinde bilimsel çalışmalar yapılmaya başlamıştır. Özellikle Avrupa'da yoğunlaşan bu çalışmalar, yüzyıllardır süregelen ve tek gerçek kabul edilen kilise otoritesinin sarsılmasına sebep olmuştur. Bilimsel çalışmalar neticesinde ortaya çıkan yeni bulgular Kilise'nin temel öğretileriyle çatışma arz etmiştir. Varılan bu sonuç bir yüce yaratıcı düşüncesinin de inkârını beraberinde getirmiştir. Bunun yerine kendiliğinden oluşan, dış müdahalelere kapalı, iç düzeninin kendi kendine sağlaya bir evren fikri ortaya çıkmıştır.

İslam dünyasında ise, kâinatın ve insanın oluşu hakkında İslam kelamcıları ve filozoflarının uzun soluklu tartışmalar yaşanmıştır. Hatta kimi zaman İslam filozoflarının tekfir edilmesine kadar varan bu tartışmalarda, problem daha çok Yunan kültürü kaynaklı olmuştur. Kelam âlimleri arasında evrenin oluşumuyla ilgili en esaslı görüş "ma'dum"dan yaratma görüşüdür. Ehl-i Sünnet yoluna mensup kelam âlimleri, varlığı vücut bulmayan bir şeyin daha sonra yaratılması manasına "min lâ şey" veya "lâ min şey" yoktan yaratma yorumunu kabul etmişlerdir.[249] Mutezile ekolüne mensup kelam âlimleri ise "ma'dum" teriminin tanımıyla ilgili konuda Ehl-i Sünnet âlimlerden farklı yorumlar yapmışlardır. Onlar mutlak bir yokluk olarak tanımlanan "ma'dum"u, "şey"[250] olarak isimlendirmişlerdir.[251] Ehl-i Sünnet âlimleri Allah Teâlâ'nın istediği şeyi, istediği şekilde, istediği anda yokluktan yaratmaya gücünün yeteceğini söylerler. O sebeple "ma'dum"u mutlak bir yokluk olarak tanımlarlar ve bunun Allah Teâlâ'nın yaratmasında herhangi bir engel olamayacağını söylerler. Mutezile kelamcıları ise, kâinatın "madum"dan yaratıldığını fakat "ma'dum"un mutlak yokluk değil, "şey" olduğunu, "nâ-mütenahi" olduğunu, fiil değil kuvvet halinde bulunduğunu söylemişlerdir.[252] Ehl-i Sünnet âlimleri Mutezile'nin ma'dumu "nâ-mütenahi" diye ifade etmesini,

---

[249] Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabü't-Tevhit Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), 11. Baskı, ISAM Yay, Ankara,2018, s. 80.
[250] Yavuz, Yusuf Şevki, "*Adem*" md., DİA, C. 1, s.356.
[251] Abdulkahir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne 'l-Fırak*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011, s. 157-58.
[252] Kahraman, Hüseyin, *Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler Ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi*, Kelâm Araştırmaları Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016, s. 443,444.

ma'duma ezeliyyet atfetmek olarak değerlendirip bu konuda Mutezile'yi eleştirmişlerdir.[253] Allah'ın evreni mutlak yokluktan yarattığı şeklindeki yoruma İbn-i Rüşd karşı çıkmış, Mutezile'nin görüşünü destekler mahiyette, "yoklukta bir çeşit zatiyetin olduğu" nu savunmuştur. Eğer böyle olmadığı takdirde fail olan Allah'ın fiilinin taalluk edeceği bir şey ortada olamayacaktır.[254]

3.1.1. Kâinatın Oluşumu

20. yüzyılda Batı dünyasında hâkim olan Materyalist düşünceye göre kâinatın ve varlıkların oluşum süreci madde ve onun hareketiyle açıklanmaktadır. Materyalistlere göre evrende maddeden başka nesne yoktur. Tüm oluş ve varoluşlar madde ve onun hareketi ile mümkündür. Madde ve kuvvet ezelîdir ve bunların birbirinden ayrılığı düşünülemez. Bu ikisinin de yaratılmaları, yok edilmeleri, bozukluğa uğramaları mümkün değildir.[255] Esîr veya heyûla diye de adlandırılan madde evrende ki boşluğu doldurmaktadır. Kuvvet ise faaliyet demektir. Madde üzerinde gerçekleşen tüm değişiklikler kuvvet sebebiyledir. Kuvvet bu özelliği atomların hareketinden alır.[256] Kâinatta bulunan her şey, herhangi bir yaratıcıya veya muharrike ihtiyaç duymadan, maddede mevcut bulunan atomların hareketleri sonucu oluşmuştur. Bu oluşumda herhangi bilinçli bir planlama ve tasarım mevcut olmayıp, tesadüfen oluşmuştur.[257]

Hüseyin el-Cisr'i kâinatın oluşumu meselesinde çalışmaya iten sebep başta Büchner olmak üzere materyalistlerin ortaya attığı bu türden iddialardır. Hüseyin el-Cisr, kâinatın oluşu sürecinde öncelikli olarak ilk madde problemi üzerinde durmuştur. Şayet ilk madde ile ilgili iddiaları çürütürse diğer iddiaları çürütülmesinin daha kolay olacağını söylemektedir.[258] Kâinatın oluşumuyla ilgili "Güneşin dönmesiyle diğer yıldızlar ayrılıp her biri küre olarak teşekkül etmiş ve eksenleri etrafında dönmeğe başlamışlardır ki, üzerinde yaşadığımız dünya da böyle bir yıldızdır ve uzun zaman kendi ekseni etrafında dönünce kabuğu soğuyarak tabakaları ortaya çıkmış, maddesinin

---

[253] Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabü't-Tevhit Tercümesi,* s.79,80.
[254] Cengiz, Lütfü, *İbn Rüşd'de Ulûhiyet Problemi*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, s. 62,63.
[255] Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet,* s.44, 54.
[256] Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet,* s.49.
[257] Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet,* s.451., Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye,* s.190.
[258] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye,* s.172.

atomları da hareket, nispet ve hususi şekiller halinde birleşerek ana maddeyi yani, madenler, hayvanlar ve bitkiler meydana gelmiştir." şeklindeki iddiaların; bunların mümkün oluğunu söyler. Fakat inkârcıların iddia ettiği gibi güneşin ve gezegenlerin kendi başlarına oluştuğunu kabul etmez. Tüm bu gezegenlerin yaratılmasın müessir olan şey, inkârcıların dediği gibi gelişme kanunu değildir. Allah Teâlâ âlemdeki her şeyi gerek bir anda gerekse de müstakil olarak(başkasına dönüşüp türeme ile değil) yoktan var ettiğini kaydeder.[259] Bu sebeple Hüseyin el-Cisr, kâinatın sonradan yaratıldığına, bunun doğal sonucu olarak onu yaratan birine, yani Allah Teâlâ'ya iman ettiklerini belirtmiştir. Allah varlıkları yoktan var etmiş ve türlere ayırmıştır. Bu durum tabiat kanunlarının tesiriyle değil Allah'ın yaratması ile olmuştur. Tabiat kanunları sıradan sebeplerdir. Neticede o kanunları koyan Allah'tır ve onlarsız yaratmaya da kadirdir.[260]

Maddeciler tarafından öne sürülen evrenin bir gelişim süreci içerisinde bu hale geldiği ve öncesiz olduğu tezi Alexander Friedmann(1888-1925) ve Georges Lemaitre(1894-1966) adlı ilim adamlarının 1920'li yıllarda bir yaratılış anı olduğu ve evrenin bir noktadan başlayarak genişlediği teziyle geçersiz kalmıştır. Bu bilim adamları yaptıkları çalışmalarla evrenin genişlediği fikrini ortaya koydular. Bu noktadan hareketle bir süre sonra bilim dünyası Big Bang teorisiyle tanıştı. Bu teori ezelî kâinat düşüncesi fikrini savunan materyalist-ateistlerin iddiasını çürütüp başlangıcı olan bir evren fikrini destekledi. Bu teoriyle sadece evrenin değil zamanın da bir başlangıcı olduğu kabul edildi. Kâinatın varlığından önce zamansızlığın olduğu zamanın evrenin başlangıcıyla birlikte başladığı olduğu sonucuna varıldı. İzafiyet teorisi, Tanrı'yı sonsuz zamandan beri var olan bir varlık olarak tarif eden yaklaşımların yerine Tanrı'yı 'zaman üstü' veya 'zamana aşkın' veya 'zamansız' olarak tarif eden yaklaşımların savunulmasına güç vermiştir. Artık 'Tanrı'nın zamansızlığı' görüşüne karşı ileri sürülen görüşler bile Tanrı'nın bu evrenin zamanı ile aynı şekilde akan bir zamana tâbi olmadığı konusunda hemfikirdirler.[261] Böylelikle evrenin oluşumu ile ilgili maddecilerin ortaya sürdüğü ezeli olması ve kendiliğinden oluşması iddiası son bilimsel çalışmalarla çürütülmüştür.

---

259 Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.286,287.
260 Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 288,292.
261 Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, 10. Baskı, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013, s.37-39.

3.1.2. İlk Madde Problemi

Modern Batı dillerinde hyle, hylé şeklinde yazılan Grekçe üle kelimesinden Arapça'ya giren heyûlâ, İslâm dünyasının bir takım tercüme ve telif faaliyetleriyle Aristo felsefesinin iyice tanınmasından sonra, Aristo'nun kullandığı anlamıyla İslâm düşüncesi alanında da kullanılmaya başlanmıştır. Heyûlaya dair görüşleri felsefe tarihinde gündeme getiren isim Aristo olmuştur. Aristo varlığın temelini iki şeye bağlamaktaydı. Varlığın temelinde heyûla ve suretinin olduğunu ve bunların ezelî olduğunu kabul etmektedir. [262]

Aristo'ya göre evreni oluşturan ilk madde belli bir forma sahip olmayıp, kuvvet halinde bulunmaktadır. Bu formun varlık haline dönüşmesi ancak bir şekle bürünmesiyle mümkün olur. Aristo âlemi, maddenin hareket alanı olarak tanımlar ve âlemin maddeye bağlı olarak ezelî ve ebedî olduğunu iddia eder. Aristo'ya göre âlem, ay-üstü âlem ve ay-altı âlem olmak üzere ayrılır. Ay-üstü âlemde yıldız ve felekler ile cisimler bulunmakta olup bunlar esîrden meydana gelmişlerdir. Aristo, âlem anlayışına uygun olarak esîrin ezelî olduğunu iddia etmektedir. [263]

Madde, suret ve âlem konusunda Aristo'nun bu fikirleri ile inkârcı anlayışların evreni tanımlarken madde merkezli tanımlamaları arasından bir benzerlik bulunmaktadır. Hüseyin el-Cisr materyalistlerin görüşlerini şu şekilde sıralar "Kâinatın var oluşu iki sebepledir. Biri "madde", biri de "kuvvet" yani o maddedeki harekettir. Bu madde ile kuvvetin ikisi de ezelî olup, birbirinden ayrılmaları düşünülemez. Madde, âlemin boşluğunu doldurup işgal eden esîrdir ki, "heyûla" da denir. Bu ise pek ince ve ölçülemez, akıcı bir maddeden ibaret olarak düşünülebilecek kadar basittir.

Kuvvet de bunun zatça birbirine benzer, sıfatça zıt ve şekilce değişken olan atomlarının normal hareketlerinden ibarettir. Bu hareketin sebebi de ancak kendisidir. Dışardan bir emre dayanmamaktadır. Gök cisimleri olan yıldızlarla cansızlar, hayvanlar ve bitkilerden ibaret olan yer cisimlerinin hepsi, hareket etmesi vasıtasıyla bu mad-

---

[262] Karadeniz, Osman, "*Heyula"*, DİA, c. 17, s.294.

[263] Kaya, Mahmut, *İslam Kaynaklan Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul-1983, s. 148, 149, 213.

deden meydana gelmiştir. Eşyanın, sebebinden doğması kabilinden olarak normal şekilde ondan ortaya çıkmıştır. Ne maddenin, ne de atomların hareketinin hiç bir şeyi yaratmakta kast ve idraki bulunmaz. Maddenin atomlarının hususî şekillerde birleşmesiyle bir gaz maddesi meydana gelmiştir ki, küçük cisimlerden ibaret olup, çekim kanunlarıyla toplanmalarından bir küre ortaya çıkarak kendi ekseni etrafında dönmeye başlamış ve diğer kanunlar gereğince alevlenerek güneşin hakikati meydana gelmiştir.

Güneşin dönmesiyle diğer yıldızlar ayrılıp her biri küre olarak teşekkül etmiş ve eksenleri etrafında dönmeğe başlamışlardır ki, üzerinde yaşadığımız dünya da böyle bir yıldızdır ve uzun zaman kendi ekseni etrafında dönünce kabuğu soğuyarak tabakaları ortaya çıkmış, maddesinin atomları da hareket, nispet ve hususi şekiller halinde birleşerek ana maddeyi yani, madenler, hayvanlar ve bitkiler meydana gelmiştir. Jeolojik keşiflerle hayvan ve bitkilerin sonradan ortaya çıktığı anlaşıldı. Çünkü bu keşifler, ulaştığımız en son yer tabakasının hayvan ve bitki eserlerinden uzak olduğunu ispat eder. Bundan da anlaşılır ki, hayata elverişli cisimlerden hiç bir şey bulunmadığı halde yer kürenin üzerinden çok zaman geçmiştir. Sonra kimya çalışmaları ve yapılan keşifler hareket vasıtasıyla yerin atomlarının birleşmesinden 60 dan fazla unsur (element) çıktığı sonucuna bizi ulaştırdı. Bu unsurların da birleşip hususî nispetlerde kaynaşmasından madenler ve canlı cisimler teşekkül etmiştir. İlk önce kimi katı, kimi sıvı birçok unsurların birleşmesinden yumurta akı gibi bir madde ortaya çıkmıştır ki, bunun beslenme, bölünme ve doğurma gücü vardır. Biz ona "protoplazma" yani ilk yaratılan adı verilir. İşte bunun bölünmesiyle canlı cisimlerin kısımları meydana geldi ve bunların birleşmesiyle en basit bulunan hayvan ve bitki ortaya çıktı. "Hayat" dediğimiz şey ancak hususi unsurların tesir, teessür ve kimyevî birleşmesinden teşekkül eder. Yoksa cisme giren bir şey değildir. Hayvanın bu hayattan başka ruhu da yoktur."[264]

Hüseyin el-Cisr bu görüşleri kabul etmemektedir. Ona göre kâinatın ezelî olan madde ve onun hareketinden oluşması Allah'ın varlığını ve sıfatlarını tartışmalı hale getirmektedir. Bunun için Hüseyin el-Cisr ilk maddenin ezelî olmadığım ispat ve materyalistlerin bu konudaki iddialarım çürütmenin öncelikli olması gerektiğini düşünmüştür.

---

[264] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 169, 170.

Hüseyin el-Cisr maddecilerin ezelî madde fikrini 3 açıdan eleştirmektedir.

İlk olarak, maddecilerin iddia ettiği gibi cisimlerin teşekkülünün, şekillenmesinin gerektirici sebebi kabul edilen asıl madde ile atomların hareketleri eğer ezelî olsa, onun o teşekkül kabiliyetinin de ezelî olması gerekirdi. Bu kabiliyet de ezelî olsaydı teşekküllerin hepsinin de kadîm olması icap ederdi. Fakat teşekküllerin ezelî olduğunu kabul etmek mümkün olmadığı için kabiliyetin de ezelî olmaması ve buna göre kendisinden ayrılmayan madde ve hareketlerin de ezelî olmaması sonucu mecburen ortaya çıkar.[265] Hüseyin el-Cisr maddecilerin şayet maddenin teşekkül kabiliyetinin ve sebeplere bağlı olan teşekküllerin ezelî olmamalarıyla beraber madde ve hareketin ezelî olması iddialarına ise; "Bu kabiliyetin meydana gelmesinden önce ezelde mevcut olan madde ile hareketin durumu ne idi? Asla başı ve başlangıcı bulunmayan ezel, maddenin üzerinden geçtiği halde madde, hiç bir sonuç vermeyen kısır hareketlerde bulunurken böyle sınırsız, ezelî ve upuzun bir kısırlıktan sonra aslında sınırlı olan bir zamandan beri hareketlerin maddeye bu kabiliyeti kazandırabilmesi için maddeyi kim hazırladı?" diye sorarak, maddenin ezeli olamayacağını, ispatlar.[266]

İkinci olarak, Hüseyin el-Cisr ezeli olduğu kabul edilen maddenin şeklinin de ezeli olması gerektiğini söyler. "Şüphe yok ki asıl madde, bir şekle bürünmek zorundadır. Onu mekânın dışında ve büyük bir boşluk olarak da düşünemeyiz. Demek oluyor ki, madde ezelde var olsaydı, mutlaka ezelî bir şekil de kabul etmek gerekirdi. Bu şekil, bitki, maden, hayvan veya element şekillerinden biri olmazsa mutlaka esîr veya karanlık gibi bir şekil olmalıdır ki, siz de böyle olması gerektiğini söylüyorsunuz. Onun için "Madde, cisimlerin teşekkülünden önce ilk var olduğu zamanlarda pek basit ve sade bir şekilde bulunur ki, ondan daha basit bir şey düşünülemez. Sonradan ortaya çıkan belirli şekilleri devamlı hareketlerden doğmuştur." diyorsunuz ki, bu sözünüzün delâletiyle sizin de bütün şekillerden uzak bir madde düşünmek imkânı olmadığını anlayıp idrak etmekte bulunduğunuz anlaşılır. Lâkin madde ile var olan her şeklin ezelî olmadığında şüphe edilmemelidir. Çünkü her biri yoklukla karşılaşıp ortadan kalkmaktadır. Hatta sizin ilk olarak maddede bulunduğunu iddia etmekte olduğunuz o pek

---

[265] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.176.
[266] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 176-177.

basit ve sade olan şekil de, yerine diğer eşya şekillerinin geçmesiyle yok olmuş oluyor. Bu da inkâr edilemez. Yoklukla karşılaşıp ortadan kalkan şeyin ise ezelî olması akla aykırıdır, imkânsızdır. Ezelî olduğu şüphesiz olan bir şeyin asla yokluk kabul etmediği pek çok delillerle ispat edilmiştir. Bu delillerin en açığı şöyledir: Mesela: Ezelî olan her şeyin ezelîliği ya kendi kendine olur ki, buna göre ezelilik, dışardan hiç bir sebebi bulunmayarak varlığı zâtını gerektiren ezelînin vasfıdır. Veya kendi kendine olmaz ki, kendinden başka ezelî bir sebeple var olan ezelî varlıkların ezelîliği bundan ibarettir. Bir varlığın başka türlü ezelî olmak ihtimali yoktur. Hangi varlığın var olmasını gerektiren şey -gerek kendi zâtı, gerekse ezelî olan başka bir şey olsun- var ve ebedî ise, onun yokluk kabul etmesi mümkün olamaz. Binâenaleyh ezelî olanın iki türlüsünün de yokluğu kabul etmediğini itiraf etmek zorunludur. Bu hükümler anlaşılınca zatından ayrılmayan bütün eşya şekillerinin ezelî olmamasıyla beraber, maddenin ezelî olmasının imkânsız olduğu da aydınlanmış olur."[267] Hüseyin el-Cisr'e göre şayet maddelerin şekilleri de ezeli olsa, bu şekillerin ifade ettiği cisimlerin de yani kâinatın da ezeli olması gerekir. Sonradan vücuda gelen hiçbir şeyin olmaması gerekir.

Üçüncü olarak, maddenin şekillerinin sürekli bir dönüşüm içerisinde olduğu gözlenmektedir. Bu sebeple şekillerin ezeli olmadığı anlaşılmaktadır. Şu halde bu şeklin var oluşundan önce madde hangi durumdaydı? Bu soru karşısında maddecilerin vereceği iki cevap vardır: Ya maddenin şekilsiz olduğunu kabul etmeleri gerekir. Hâlbuki maddenin her şekilden uzak olmasını maddeciler de imkânsız görürler. Ya da ezelî olmayan mevcut şekilden önce ondan daha basit ve daha sade bir şekil vardı demek icap eder. Bu ise mümkün değildir.

Âlemin asıl maddesi, ilk şeklin veya onun yerine geçen eşyâ şeklinin, kendisinden ayrılmayan esasıdır. Bu şekiller de o maddenin gerekli ihtiyacı olup, hepsi birden ondan ayrılamazlar. Bu durumda asıl madde ezelî olsa, ondan ayrılmayan bu şekillerin de birinin olsun ezelî olması zaruridir. Zira bir şeyin varlığı ayrılamaz. Bu imkânsızdır. Ama bu şekillerin hepsi de yokluğu kabul ettiğine göre hiç biri ezelî olamaz. O halde madde de ezelî olamaz. Çünkü mantık kurallarına göre gerekli ve şartlı bir hükmün

[267] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye,* s.177-179.

ikinci kısmını kaldırmak, birincisinin de kaldırılması sonucunu verir."[268] diyerek maddecilerin maddenin ezelîliği konusundaki iddialarını reddeder.[269]

Yukarıda belirtildiği gibi Hüseyin el-Cisr materyalistlerin madde ile ilgili iddialarını tamamen mantık kurallarından hareket etmek suretiyle tutarsız olduğunu göstermiş delillerini çürütmüştür. Maddenin ezeli olmadığını, sonradan yaratılmış olduğunu ispatlamıştır. Hüseyin el-Cisr'in bu konuda ki görüşleri İbn-i Teymiye'nin "heyula" hakkındaki değerlendirmeleri ile benzeşmektedir. İbn-i Teymiye'ye göre filozofların heyûlâyı maddenin iki cevherinden biri (diğeri suret) olarak gördüklerini ve ona "suretleri kabul eden mahal" anlamı verdiklerini, bunun da isabetli bir tanımlama olduğunu kaydeder.[270] Heyûlanın/maddenin ezelî olmayıp yaratıldığım düşünmektedir. Ona göre Allah önce, duman olma ihtimali yüksek olan heyûlayı sonra ondan, yeri ve göğü yaratmıştır.[271]

20. yüzyılın ortalarından itibaren Big Bang teorisiyle birlikte evrenin başlangıcına ışık tutan bol miktarda çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda William Lane Craig'e göre"Big Bang'in meydana geldiği sonsuz yoğunluk haline "büyük patlama tekilliği" denilmektedir. Evren ve içindeki her şey bu yoğunluk durumunda iken yaratılmıştır. Bu durum, "büyük patlama tekilliği" uzay, zaman ve maddenin olmadığı bir durumu ifade etmektedir.[272] Yine William Lane Craig, "tekillik kavramını "yokluk"un tam karşılığı olarak kullanmaktadır; bu durumda evren yoktan yaratılmış olmaktadır. Çünkü Sonsuz yoğunluk durumu, 'hiçbir şey'e tamamen eşittir. Gerçek dünyada sonsuz yoğunluğa sahip olacak hiçbir şey yoktur; şayet bu nesne herhangi bir kütleye sahipse, o

---

268 Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.178.

269 Hüseyin el-Cisr, *Risaletü'l-Hamidiye*, s.174-178; "Âlemin ezelîliğinin reddi ile ilgili olarak benzer bir değerlendirme için" bkz: Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye li Muhâfazati ale'l-Akâidi'l-İslamiye*, Terc. Saruhanlı Kemâleddinzâde Mehmed Nûrullah Efendi et-Temurcî, Kahire, 1327, s. 13.

270 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, Der-u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl, Tahk: Dr. Muhammed Raşid Salim, 2. Baskı, c. 7, Medine, 1991, s. 233-234.

271 Yavuz, Yusuf Şevki, "*Heyula*" md., DİA, c. 17, s.296.

272 Craig, William Lane . "*Büyük Patlama ve Ötesi*". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 50 / 1 (Nisan 2009): 165-178.

zaman sonsuzca yoğun olamaz... Bu durumda, büyük patlamanın tam anlamıyla uygulanışının gerçekten mecbur ettiği şey, yoktan yaratılıştır ."[273] diye açıklamaktadır. Günümüzde de evrenin oluşumuyla ilgili olarak bilim adamlarının genel kanısı onun bir başlangıcının olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Maddenin ezelîliği iddiası artık bilimsel bir dayanaktan yoksundur.[274]

3.1.3. Evren ve Evrenin Yaratıcısı

Hüseyin el-Cisr kâinatın, oluşumu ilk maddenin ezelîliği ve evrim problemlerini ele aldıktan sonra tüm kâinatın Allah Teâlâ tarafından herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan ve herhangi bir yardım almadan yaratıldığını söyler. Daha sonra muhatabı materyalistler olduğu için Allah Teâlâ'nın varlığını ispata başlar. Bu konuda İslam âlimlerince daha önce kullanılan ispatı vacip argümanlarının yanı sıra modern bilimin ulaştığı sonuçları, muhatabı olan materyalistlerin kullandığı argümanları da bazen onlara karşı kullanır. Kelam âlimleri Allah Teâlâ'nın varlığını ispat edebilmek için birçok delil kullanmışlardır. Hudûs, imkân ve nizam delilleri en çok başvurdukları deliller olmuştur. Hüseyin el-Cisr bu delilleri inkârcıların kafa yapısına uygun bir tarzda ortaya koymaya çalışmıştır.

Hudûs ve imkân deliliyle ilgili olarak: "Ezelî olmayanın varlığını yokluğuna tercih edecek ve onu yokluk karanlığından varlık aydınlığına kavuşturacak bir var ediciye muhtaç olduğu şüphesizdir. Yoksa tercih eden olmadan tercih edilmek gerekir.

Eğer düşünmeden, dışarda hiç bir tercih eden yok iken bir şeyin kendi kendine tercih edilmesinin mümkün olduğunu kabul etmeye kalkışacak olursanız size şu gerçeği, yani tercih eden olmadan tercih edilmenin ne kadar bâtıl ve bozuk olduğunu anlatmak için bir misâl verelim:

Bir kimse size dese ki: Ben pek mükemmel bir şekilde yapılmış bir terazi gördüm ki, iki kefesi tamamen birbirine eşit durumda iken birden bire sağ tarafındaki

---

[273] Craig, William Lane . "*Büyük Patlama ve Ötesi*". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 50/1 (Nisan 2009): 165-178.

[274] Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri,* s.53., Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, s.217,218., Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s.61-63.

kefesi ağırlaşarak yere iniverdi. Sol kefesi de yukarıya kalktı. Fakat böyle bir ağırlaşma, o ağırlaşan kefeyi ağırlaştıracak bir sebeple olmadı. Çünkü ben orada bulunuyordum, dikkatle bakıp gözden kaçırmıyordum. Ne rüzgâr vurması, ne bir şeyin düşmesi, ne de ağırlaştırma sebeplerinden başka bir sebep asla bulunmayarak hemen kendiliğinden oluverdi. Artık siz eğer bu adamın sözünü kabul edecek olursanız sizinle konuşmak caiz olmayacak kadar inatçı olduğunuz ortaya çıkar. Yok, eğer umduğum gibi o adamı yalanlayarak "Yok, öyle şey olmaz. Ağırlaştıracak birisi bulunmadan iki eşit şeyin birisi öbürünü çekip kaldıramaz." derseniz, "İşte açıkça imkânsız olan şeylerden olduğunu ifade ettiğim, tercih eden olmadan tercih edilme budur ki, bunun bozukluğu umumidir. Yani gerek böyle beş duyu ile kavranan şeylerde, gerekse düşünülen aklî konularda hiç bir fark bulunmayarak, dışardan bir tercih eden olmadıkça tercih edilmek imkânsızdır."[275] der.

Hüseyin el-Cisr, imkân ve hudûs delillerini bu örnekle açıkladıktan sonra devir ve teselsül meselesinin imkânsızlığı konusunu ele alır. "Devir, iki şeyden her birinin varlığının, öbürünün varlığına dayanmasıdır. Bu takdirde onların her biri, varlığının sebebi olan diğerinden daha önce var olmalıdır. Hâlbuki varlığının sebebi olan o diğer şey ona dayanınca aslında bir şeyin varlığının, yine kendi varlığına dayanmasını gerektirir. Bunun bâtıl olduğu ise apaçık ortadadır. Şu halde maddenin varlığının, kendi yaratmasına dayandığı âlemlerin Rabb'inin varlığı da maddeye dayansa -gerek bu dayanma vasıtasızdır, densin, gerek vasıta ile olduğu kabul edilsin, yani Allah'ın varlığı bir şeye, o şeyin varlığı da maddeye dayanır, denilsin- maddenin varlığından önce var olması gerekir. Hâlbuki onun varlığının sebebinin de ona dayandığı kabul edilmekle ancak ondan sonra var olabileceğinden, maddenin o varlık sebebinden önce var olması, kendinden önce var olması demek olur. Bunun bâtıl olduğu ise o kadar açıktır ki, hiç bir akıl sahibince kabul edilmesi düşünülemez."[276] Devri tanımlar ve maddenin kendi varlık sebebinden yani kendinden önce var olmasının akla aykırı bir durum olduğunu söyler.

Kelam âlimlerinin ve İslam felsefecilerinin imkân ve hudûs deliliyle birlikte en

---

[275] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 178,179.
[276] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.180.

çok kullandıkları deliller gaye ve nizam delilleridir. Bilim ve tabiat alanında yapılan çalışmaların artmasıyla bu iki delil imkân ve hudûs deliline göre daha çok ön plana çıkmaya başlamıştır. İslam âlimleri de batıdan gelen inkârcı akımlara karşı en çok bu delillerle cevap vermişlerdir. Hüseyin el-Cisr de batıya karşı yaptığı savunmalarda özellikle Risaletü'l- Hamidiyye adlı eserinde gaye ve nizam deliline büyük önem vermiş bu deliller üzerinden bol miktarda örnekler sunmuştur. Bu örneklerin neticesinde kâinatta ortaya çıkan düzen ve güzelliğin muhakkak bir yaratıcıya işaret ettiğini söyler. Yine evrende görülen sebep-sonuç ilişkisine dayalı oluşların, tesadüfen oluşmuş bir kâinat anlayışını reddedip yine bir düzenleyici, planlayıcı yüce bir yaratıcıya işaret ettiğini savunur.[277]

Hüseyin el-Cisr, gaye ve nizam delilleriyle bağlantılı olarak Allah'ın varlığını bitkiler dünyasında ki düzen, yıldızlar âlemindeki düzen ve ihtişam, hayvanlar âlemi, canlı ve cansız varlıkların yaratılışındaki kusursuzluk ve güzelliklerden örnekler sunarak her eserin muhakkak bir müessire ihtiyacı olduğunu söylemiş, kâinattaki düzenin ancak Allah'ın yaratması ile oluşabileceğini belirtmiş, bu verilerden yola çıkarak kâinattaki düzeni atomlar arasında meydana gelen çekme ve itme çekim kanununa bağlayan maddecileri eleştirmiştir. Hüseyin el-Cisr âlemin değişmez bir kurala bağlı olarak işlediği anlayışını reddedip, her zaman aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurmayacağını ifade eder. Maddecilerin cisimlerin varoluş sürecini açıklarken kullandıkları ve zorunlu gördükleri atomlar arasında çekme ve itme prensibinin Allah'ın dilemesiyle ortadan kaldırılıp, bu çekme-itme kuralı olmaksızın da başka bir sebeple Allah'ın maddeyi var edebileceğini söyler. Maddenin meydana gelmesinde zorunlu olarak gördükleri atomlar arasındaki çekimi Allah dilerse kaldırıp, atomları hiçbir sebebe bağlı olmayarak veya başka bir sebep aracılığıyla da bir araya getirebilir.[278] Maddecilerin iddia ettiği gibi sebep-sonuç ilişkisi zorunlu bir ilişki olmayıp, normal bir durumdur. Allah bir takım sebepleri aracı kılarak bağlayarak yoktan var eder. Sadece su, toprak, hava ile beslenmelerine rağmen yeryüzünde birbirinden farklı bitkinin türemesi de bunun bir sonucudur.[279]

---

[277] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye,* s.195."Müellif ayrıca "*Risaletü'l-Hamidiyye*"'nin muhtelif yerlerinde bolca örneklendirmeler yapmaktadır.
[278] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 208-210.
[279] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 208.

Hüseyin el-Cisr İslam âlimlerinin kullandığı metodun yanında maddecilerin maddenin ezelîliği ile ilgili kullandıkları kuralları da Allah'ın varlığını ve ezeli oluşunu ispat etmek için kullanır. Maddenin atomlarında oluşan hareket ve titreşimlerinin sebebinin yine kendileri olduğunu söyleyen maddecilere: "Maddenin kendi varlıklarını yine kendilerinin gerektirdiğine iddia ediyorsanız o zaman zatı ile var olan Allah'ın yine zatıyla ezelî olmasını garip karşılamamanız gerekir."[280]der. Hüseyin el-Cisr maddecilerin gözle görememeleri, duyu organlarıyla idrak edememeleri sebebiyle Allah'ın varlığını kabul etmemelerine karşılık onlara:

"Siz diyorsunuz ki: "Maddenin türlü şekillerde bulunan atomları ezelî bir hareketle daima hareket etmektedir. Bu hareket ve titreşim sebebiyle atomlar çeşitli durumlarda toplanmaya başlayarak sayısız değişiklikler meydana gelmiştir."

1- Sizin, cisimlerdeki atomları görebildiğiniz var mıdır? Hatta gözle şöyle dursun, görülebilen şeyleri büyüten en büyük ve mükemmel âletlerle de gördüğünüz yoktur. Görülemeyeceğini de kabul etmek zorundasınız.

2- O atomların hareket etmekte olduklarını duyduğunuz var mıdır? Belki duyulabileceğini bile iddia etmezsiniz. Demek oluyor ki, şu madde ile sonsuz titreşimlerin varlığını kabul etmeye sizi sürükleyen şey, hissi bir delil olmayıp sırf gözle görülen değişmeleri anlatabilmek gayret ve çabasıdır. Hattâ bu değişikliklerin tamamen anlatılabilmesi için daha garip iddialarda bulunuluyor. Meselâ: Atoma değişik şekiller isnat etmeye kalkışıyorsunuz ki, şekillerinin değişmesiyle beraber atomların bir araya toplanması, çeşitli şekillerin meydana gelmesine sebep oluyor, diyebilesiniz. Atomların kendilerini göremediğiniz halde ise şekillerini görebilmeniz kesin olarak mümkün olamaz.

Kısacası, bu sözleriniz hep "O değişiklikler nasıl meydana gelmiştir?" sorusuna karşı, zan ve tahmine dayalı cevaplar olup, bu kadar uydurabilmişsinizdir. Hiç birisi görüp duymaya dayanan şeyler değildir.

---

[280] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.182.

Bu durumda hani ya bize tam bir gösterişle dinlettiğiniz bir sözünüz ve kaideniz vardı. Diyordunuz ki: "Biz yalnız görülüp duyulan şeyleri kabul ederiz. Başka iddialara kulak asmayız." İşte bu konuda ne görme, ne de duyma bulunmaksızın kaidenizin aksine olarak aklî delili kullanmak zorunda kaldığınız görülüyor."[281] der. Maddecilerin akıl ve duyu organları vasıtasıyla hissedilip bulunamayan şeyleri reddetmeleri usulünü böylelikle kendi iddiaları aleyhine kullanır.

Hüseyin el-Cisr, tüm bu delilleri serdettikten sonra artık varlığın başlangıcını oluşturan maddenin ezelî olmayıp, sonradan meydana geldiğini ve bu maddeyi Allah Teâlâ'nın yarattığını, O'nun dahi varlığını ve ezeli olduğunu ispatladıktan sonra kâinatın ve insanın oluşumuna dair İslam âlimlerinin tezlerini dile getirir. Öncelikli olarak "dinin asıl maksadı insanlara, Allah'ın var ve mükemmellik sıfatlarına sahip olduğuna inanıp O'na nasıl ibâdet edileceğini öğreterek, gereken teşekkür borcunu yerine getirme ve düzenli yaşayıp âhiret hayatını da güzelleştirme hususlarında başarıya ulaştıran ilâhi hükümlerin tafsilâtını anlatmak olup, âlemin yaratılış şekli, yüksek ve alçak cisimlerde hüküm süren kanunlar ve benzerleri olan tabiat ilimleri hakkındaki ilmî araştırmaları öğretip açıklamak, dinlerin asıl maksatlarından değildir."[282] Bu itibarla Hüseyin el-Cisr, kâinatın yaratılışı ile ilgili olarak İslam dininin mütevâtir ve meşhur haberlerinde detaylı bilginin olmadığını söyler. Bu konularla ilgili olarak ayetlerde ve hadislerde geçen bilgiler bilgilerin genel olup, araştırmalara yön verme amaç ve niteliğinde olduğunu belirtir.[283]

Hüseyin el-Cisr, Kuran-ı Kerim'de kâinatın yaratılışı ile ilgili ayetlerde, kâinatın bir dumandan altı günde yaratıldığı, gökle yerin bitişik olduğu, sonradan ayrıldığı ifade edilmektedir. Ayetlerin ifade ettiği bu bilgiler bilimsel çalışmalara da uygundur. Buna göre Allah, öncelikle âlemin asli maddesini yaratmış sonra da gök ve yeri birbirinden ayırıp, yükseltmiş sonra güneşi, yeryüzünü ve yıldızları yaratmıştır.[284]

Hüseyin el-Cisr, Ehl-i Sünnet kelamcılarının büyük çoğunluğunun aksine

---

[281] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 185.
[282] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.281.
[283] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.282.
[284] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.282-284.

Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerdeki ifadelerden hareketle varlığın, maddecilerin ileri sürdüğü gibi maddeden yaratılmış olabileceğini kabul etmektedir. Fakat bu madde maddecilerin iddia ettiği gibi ezelî olmayıp, mahlûktur, daha sonraları Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Allah, evreni Ehl-i Sünnet'in ifade ettiği gibi "min lâ şey" den yani, hiçbir şeyden var edebileceği gibi Mutezile'nin iddia ettiği gibi "min şey" den, yani maddeden de yaratmış olabilir. Hüseyin el-Cisr'in bu noktada dikkatle üzerinde durduğu husus herhangi bir tesadüfe yer olmadan yaratmanın Allah Teâlâ tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır.[285]

3.1.4. Evrim Düşüncesi:

Âlemin bir tekâmül süreci neticesinde ortaya çıktığı varsayımı tarih boyunca bir iddia olarak süregelmiştir. Bu iddiayı önceleri Antik Yunan'da Heraklitos, Empedokles dile getirmişlerdir.[286] 19. yüzyılda Avrupa'da Darwin'in "*The Origin of Species*" (1859) adlı eserini yayınlayıp evrim teorisini ortaya atmasından önceleri de kâinatın evrimsel bir süreçle geliştiğine dair fikirler konuşuluyordu. Yoktan bir yüce yaratıcı tarafından yaratılma fikri reddedildiğinde bunun yerine konulacak, tabiat kaynaklı oluşa ait tezlerle ilgili yapılan çalışmalar artmıştı. Ludwig Büchner'in "*Madde ve Kuvvet*" (1855) ve Charles Darwin'in "*Türlerin Kökeni*"(1859) adlı eserlerini yayınlamaları çok büyük yankı uyandırmış ve büyük itibar görmüşlerdir. Hatta evrim düşüncesi zamanla ilmi çalışma olarak ele alınmaktan çıkmış, ateizmin temel ideolojik argümanı haline gelmiştir.[287] Zamanla evrim teorisi canlıların nasıl türediklerini ifade eden bir fikir olmaktan çıkmış, özellikle Herbert Spencer ile tarih, siyaset, sosyal, kültürel birçok alanda, ateist bakış açısının ifade metodu olmuştur.

Darwin yaptığı çalışmalar sonucunda, canlılar arasında sürekli bir mücadele olduğunu söyledi. Bu mücadelede güçlü olan zayıf olanı yok ediyor ve hayatta kalıyordu. Canlılar sürekli olarak bir değişime tabi olduğunu, zaman içerisinde bu canlıların ihtiyaçlarına, yaşadıkları bölgeye göre bir takım değişimler yaşayıp, farklı türlere evril-

---

[285] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 286-289.
[286] Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, c. II, s. 30. Demirel, Arzu. "*Antik Yunan'da Biyolojik Evrim Düşüncesi*". Folklor/Edebiyat / 68 (Aralık 2011), s.53-60.
[287] Bayrakdar, Mehmet, *Tekâmül Nazariyesi* md. , DİA, cilt:40, 2011, s.337.

diklerini iddia etti. Onun bu düşünceleri, inkârcı akımlarım en temel felsefesini oluşturdu.[288] Evrim teorisine göre tabiat içindeki insan, hayvan ve bitki türleriyle birlikte belli aşamalardan geçerek bu günkü hallerini almışlardır.[289] Bu teorinin köken itibarıyla Antik Yunan felsefesine dayandığından yukarıda bahsetmiştik. Bunun yanında İslam düşünce tarihinde ve Yahudi inançlarına dayanan efsanevi halk inançlarında da evrim görüşüne dair bir takım bilgiler bulunmaktadır.[290]

Darwin'in teorisi, doldurduğu boşluk nazar-ı itibara alındığında, ateist fikir adamları için adeta bir can simidi olmuştur. Evrenin ve canlıların oluşumuna dair açıklayamadıkları birçok meseleye kendilerince cevap bulmuşlardır. Bu sebeple kanun şekline dönüşmemiş bir teori de olsa çokça kabul görmüş adeta bir akide olmuştur.

Evrim teorisi ortaya atıldıktan kısa bir süre sonra İslam dünyasında da tepkilerle karşılaşmıştır. Baha Tevfik, Beşir Fuat, Suphi Ethem ve Hüseyin Cahid gibi isimlerle, çağdaş Arap yazarlarından Şibli Şümeyil, Selame Musa ve İsmail Mazhar da bu sınıfa dâhil edilebilir.[291] 19. yüzyılda Osmanlı aydınları arasında pozitivist bakış açısının revaç bulması ve bilimin dinle karşılaştırılıp onun muadili görülüp adeta bilimin bir inanç haline dönüşmesiyle modern bilimin temelini oluşturan pozitivist ve materyalist söylemler etki alanını genişletmiştir. Osmanlı devletinin sınırları içerisinde olan başta Lübnan olmak üzere birçok Arap ülkesinde de bu inkârcı ateist fikirler yayılmıştır.[292] 1882 yılında Suriye Protestan Okulu'nda Darwin'in evrim anlayışını savunan bir öğretmen ve öğrenci grubuna karşı fakülte idaresinin tepki göstermesi bu okullarda bile tartışıldığını göstermektedir.[293] Bu tartışmaların yaşandığı zamanlarda Mecelletü'l-Muktataf adlı yayın başta olmak üzere birçok gazete ve dergide Darwin ve Spencer'ın evrim iddialarıyla ilgili yazılar yayınlanmıştır.[294] Şibli Şumeyil ve Ferruh Anton gibi

---

[288] Bolay, Hayri, *Türkiye'de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay., Ankara-1995, s. 81, 87.
[289] Ateş, Süleyman, *"Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi"*, A.Ü. İ. F.D., Ankara-1970, c. 20, s. 127-128.
[290] Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat, Ankara-2001.s. 23.
[291] Bayrakdar, Mehmet, *Tekâmül Nazariyesi* md., s.337.
[292] Hanioğlu, Şükrü, "*Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim*", Toplum ve Bilim, S. 27, Güz 1984, s. 183-192.
[293] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s.77.
[294] Anay, Harun, "*Çağdaş Arap Düşüncesi*", Dîvân, Yıl: 6, Sayı: 10, İstanbul-2001, s.48-49, 193-197.

Hristiyan kökenli Lübnanlı düşünürler, evrim fikrini kabul etmişlerdir.[295] Darwin ve Spencer'ın evrim görüşlerinin Arap dünyasında tanınıp yayılmasında Şibli Şumeyil'in etkisi çok olmuştur.

Hüseyin el-Cisr tüm bu tartışma ortamlarının içerisinde idareci ve müderris olarak okullarda görev yapmıştır. Eğitim öğretim faaliyetlerinin yanında eser telifi, haftalık ilmi gazete ve dergi çıkarmakla da meşgul olmuştur. Güncel tartışmaların içerisinde bulunması hasebiyle Hüseyin el-Cisr evrim anlayışını erken bir tarihte tanımıştır.[296] Bununla birlikte Hüseyin el-Cisr 1870'lerde, Beyrut'ta, Suriye Protestan Okulu tarafından Batı felsefesiyle ilgili Arapça tercümeleri yapılan eserlerin okumuştur. Gerek içerisinde bulunduğu ortam, gerekse de yaptığı faaliyetler Hüseyin el-Cisr'in materyalist felsefeyi tanıyıp anlamasına ve bu konuda geniş bilgi sahibi olmasına sebep olmuştur. Tüm bunlar Hüseyin el-Cisr'in Beyrut'tan Trablus'a dönüşte materyalist ve evrimci düşünceleri eleştiren eserler yazmasını hızlandırmıştır. 19. yüzyıl İslam dünyasında Darwin'in evrim teorisine karşı Müslüman düşünürler bu teoriyi şüpheyle karşılayıp eleştirmekle beraber, bir kısmı genel olarak bir evrimin olabileceğini düşünürken, bir kısmı da Darwinizmi olduğu gibi kabul etmemekle birlikte onu tamamen reddetmemiş ve birçok ayet ve hadisi de bu yönde te'vile çalışmışlardır.[297] Müslüman düşünürlerin bu konuda karşı tarafın iddialarından, metot ve argümanlarından etkilendikleri görülmektedir. Bununla beraber modern meseleleri açıklamak için kullandıkları dil gelenekseldir.[298]

---

[295] İnayet, Hamit, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri,* Yöneliş Yay, İstanbul-1997, s. 61-62.
[296] Hüseyin el-Cisr, e*r-Risâlet'ül-Hâmidiyye*, Takd. İsmet Nassâr, s.28-30.
[297] Bu konuda özellikle Hoca Tahsin Efendi'den bahsedilmesi gerekmektedir. Hoca Tahsin Efendi, Mustafa Reşid Paşa tarafından, Fransa'ya, Paris'teki Türk ailelerinin çocuklarına öğretmenlik yapmak üzere gönderilmiştir. Onun buna ilâve olarak elçilik imamlığı görevi de bulunmaktadır. Hoca Tahsin (1812-1880) Türkiye'de Batı anlayışında ilk psikoloji kitabını yazmıştır. Onun *Tarih-i Tekvin ve Hilkat, Esas-ı İlm-i Heyet, Psikoloji Yahut İlm-i Ruh, Esrâr-ı Ab-u Hava* gibi önemli eserlerinin yanında, Volney'den *Loi Naturel* risalesini *Nevâmis-i Tabiiyye* ismiyle tercüme etmiştir. Özellikle *Tarih-i Tekvin ve Hilkat* adlı eserinde evrime dair görüşlerini "Elbet bir gün gelecektir ki ilm-i hayvanat, tarih-i tekvin-i âlemden bir cüz' itibar olunup, evsaf-ı hayvaniyenin resm ve ta'dadı bedelinde zi-ruhun işbu gördüğümüz eşkâle ne guna yetişmiş olduklarını keşf ve izah etmekle meşgul olacaktır. Darwin'in bu hususa dair ifadatı her ne kadar kâfi mertebede değilse de, mesleği beyan-ı tekvine ve felsefe-i hakikiyeye muvafık olmakla ikmal olunacağında kat'an iştibah olunmaz." diye ifade eder.
[298] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s.79., Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 18-19.

3.1.5. İnsanın ve Canlıların Yaratılışı

Tarih boyunca insanın yaratılışı konusunda yaygın anlayış bir Yüce Yaratıcı tarafından yaratıldığı inancıdır. Vahiy kaynaklı dinlerin tamamı insanın Allah tarafından topraktan yaratıldığını anlatır. Fakat topraktan yaratılmanın nasıl gerçekleştiği ile ilgili çeşitli tartışmalar tarih boyunca da süregelmiştir. Genel kanı Yüce Yaratıcının insanı dilediği şekilde topraktan şekillendirerek yarattığı şeklindedir. 19. Yüzyılda ise Darwin'in çalışmalarıyla kozmolojik evrimin yanı sıra biyolojik evrim fikri de yaygınlık kazanmaya başladı. Darwin, eski zamanlardan beri insanların vahşi hayvanları çiftleştirip, ehlileştirdiği, bunun sonucunda bu hayvanlarda fiziksel ve fizyolojik bazı değişiklikler gözlemlendiği fikrinden hareketle tabiatta doğal bir evcilleştirme fikrine ulaşmıştır. Galapagos adalarında hayvanlar ve bitkiler üzerinde yaptığı çalışmaların neticesinde doğal seçim, çevreye uyum, kalıtım ve cinsel ayıklama gibi tesirler altında bütün canlı türlerinin az sayıdaki ilkel canlı şekillerinden türeyerek yeni türlerin ortaya çıktığını iddia etmiştir. Onun İnsanın Türeyişi(1871) adlı eserinde insanın biyolojik bakımdan kökenlerini araştırması sonucunda, insanın bu günkü şeklinden çok daha basit ve ilkel bir türden geliştiği sonucuna vardı. Bu tanıma uyan en yakın hayvan cinsi ise maymundu. Bu anlayış Darvinizm diye isimlendirilen evrim teorisinin esasını oluşturmaktadır.[299] Biyolojik evrim özellikle inkârcı materyalist düşünürler tarafından büyük bir beğeniyle karşılanmış ve onların oluşturduğu içerisinde Tanrı'nın olmadığı sisteme adeta fikrî payandalık yapmıştır.

Darwin'in fikirleri kadar radikal olmasa da İslam düşünce tarihinde de evrime benzer fikirler ortaya atan düşünürler olmuştur. Nazzam, Câhız, İhvân-ı Safa, Îbn-i Miskeveyh, İbn-i Haldun, Erzurumlu İbrahim Hakkı başta olmak üzere farklı alanlara sahip bir kısım Müslüman düşünürlerde, bu günkü Batı dünyasında kullanıldığı anlamıyla olmasa da, evrime benzer bazı düşünceler olduğu görülmektedir.[300] Hatta insan ve hayvan türlerinin birbirlerine olan biyolojik olarak benzerliklerini vurgulayarak bu iki tür arasında geçiş olasılığı üzerinde duran Câhız'ın, dünyanın madenler, bitkiler,

---

[299] Bayrakdar, Mehmet, *Tekâmül Nazariyesi*, md. ,s.338.

[300] İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasındaki Mukayese*, (Derleyen:Melikşah Sezen), Çizgi Kitabevi, Konya, 2018, Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 122-130, Ateş, Süleyman, "*Kuran-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi*", A.Ü. İ. F.D, c. 20, 1970, s. 129-146.

hayvanlar ve insan tabakalarından oluştuğunu söyleyerek bunları bir kategoriye tabi tutan İhvan-ı Safa[301], İbn-i Miskeveyh[302], İbn-i Haldun[303] vb. İslam âlimlerinin konuyla ilgili görüşleri evrim teorisiyle ilişkilendirilmek istenmiştir.[304] Fakat modern evrim anlayışıyla Müslüman ilim adamlarının ifade ettiği yaratılış teorilerinin birbirine benzetilmesinin doğru olmadığını söyleyen ilim çevreleri de olmuştur.[305] Modern evrim teorisinde herhangi bir yaratıcıya yer verilmez ve herşey tesadüfe bağlanırken, Müslüman âlimlerce ileri sürülen tezlerde Allah Teâla bir fail olarak, yaratma eyleminin içerisinde bulunur. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre ise insan ve canlılar toprak, çamur, su karışımı bir maddeden Allah tarafından yaratılmışlardır. Çoğalmaları ise üreme yoluyla olmuştur.

İnsanın kökeni ile ilgili evrim fikri Osmanlıca literatüre 1860'lı yılların sonundan itibaren girmeye ve ilgi görmeye başladı.[306] Yukarıda temas edildiği üzere Osmanlı aydınları arasında materyalist fikirlerle birlikte evrim düşüncesini de kısa zamanda destekleyenler ve karşı çıkanlar olmuştur.

Hüseyin el-Cisr'in evrim düşüncesinde karşı çıktığı mesele, evrimcilerin insanın maymundan türediği iddiasıdır.[307] Her ne kadar insan ile maymun arasında sureten çokça benzerlikler olsa da bu insanın maymundan türediği iddiasına temel olamaz. Çünkü insan doğduğunda ayakta duramaz, yiyeceğini bulamaz, ihtiyaçlarını gideremez. Hâlbuki hayvanlar doğduklarında bunların hepsini yapabilecek kabiliyetle doğarlar. Şayet insan evrim düzleminde kabul edildiği gibi maymundan daha gelişmiş bir varlık olsaydı durumun bu şekilde olmaması gerekirdi. Doğduğu esnada, ileride kendisinin yükseleceği seviyenin belki bin derece altında bulunan maymundan daha

---

[301] Onay, Hamdi, *İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayser, 1997, s.107-112.
[302] Bayrakdar, Mehmet, "*İbn-i Miskeveyh*" md., DİA, c. 20, s.205.
[303] Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 99-101.
[304] İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasındaki Mukayese*, s. 41
[305] Onay, Hamdi, *İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*, s.107.
[306] Alkan, Mehmet, *Osmanlı Darwinizmi*, Cogito Dergisi, Sayı: 60, 2009, s.3.
[307] Hüseyin el-Cisr'in oğlu Nedim el-Cisr yazdığı İlim, *Felsefe ve Kur'an Işığında İslam* adıyla Türkçe' ye çevrilen kitabında insanın maymundan evrimleştiği şeklindeki görüşün Darwin tarafından değil de başka materyalistler tarafından ortaya atıldığını öne sürmüştür. Nedim el-Cisr'e göre Darwin Türlerin Kökeni teorisinde bu fikri taşıyorsa da aslında böyle bir şey söylememiştir. Bkz. A. Nedim El-Cisr, *İlim-Felsefe-Kur'an Işığında İman*, Kitabevi, İstanbul, Ocak 2005, s.82-84.

aşağıda bir durumda bulunması maymunun ve insanın farklı türler olduğunu ispatlamaktadır.[308]

Hüseyin el-Cisr, insanın yaratılması konusundaki iddiaları cevaplandırırken Kuran-ı Kerim'den ayetler kullanır.

"Hayatı olan her şeyi sudan yarattık."[309]

"Allah her hayvanı (hususi) bir sudan yarattı"[310]

"O, yerde her bir canlıdan üretti."[311]

"Düşünüp ibret alasınız diye her şeyden (erkekli dişili) iki eş yarattık." [312]

"Gerçekten O'dur, erkeği ve dişiyi iki eş yaratan."[313]

Bu ayetleri değerlendirirken, ilk üç ayetin evrimci teorinin gelişme yoluyla türeme anlayışına uygun olduğunu söyler. Hatta son ilmi gelişmelerin canlıların sudan yaratıldığını tespit ettiğini bunun dahi bu ayetlere mutabık olduğunu söyler.[314] Diğer ayetlerin ise müstakil bir yaratmaya delalet ettiğini söyler. Bu yaratma bir defada da olabilir, yavaş yavaş başka bir varlıktan türemeksizin de olabilir. Hadislerde ise haberi vahit olanlarda konuyla ilgili çeşitli bilgiler olduğunu fakat bunların delil kabul edilemeyeceğini söyler. Müslim'de geçen bir rivayette ise Peygamber Efendimiz "Allah ağacı, o altı günün filan gününde yarattı. Hemen sonra da hayvanları yarattı."[315] buyurarak, âlemin altı günde yaratılmasından ve hayvanların ve bitkilerin birer günde yaratılmalarından bahsettiğini fakat müstakil, bir anda yaratmaya dair bir işaret olmadığını ifade eder. Kuran-ı Kerim'den elde ettiği bulguların hem müstakil bir yaratma şekline hem de evrim tarzı bir dönüşüme yorumlanabilecek karakterde olduğu sonucuna varır. Kuran-ı Kerim'de ve Sünnette insanın yaratılışının tek seferde müstakil

[308] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 312.
[309] Enbiyâ:30
[310] Nur:45
[311] Bakara:164
[312] Zariyat:49
[313] Necm:45
[314] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye* s. *289.*
[315] Müslim, Münâfıkûn, 27; Ahmet bin Hanbel, II, 327.

olarak veya evrim süreci geçirerek zamanla yaratıldığına ilişkin kesin bir bilgi yoktur. Fakat hangi surette olursa olsun değişmeyen tek gerçek, her iki yaratma şeklinde de fail olarak Allah Teâlâ vardır. O yaratmaya yoktan yarattığı bir madde ile başlamıştır.[316]

Hüseyin el-Cisr'e göre Kuran-ı Kerim'de ve Sünnette bu konunun detaylı bir şekilde açıklanmayıp müphem bırakılması sebebiyle, "İslam inancında varlıkları yoktan, başlangıçta her türü müstakil olarak yaratmasına inanma ile Allah Teâlâ'nın tüm türleri evrim yoluyla, ilk önce basit bir maddeyi yaratıp sonra onu daha bölünme yoluyla unsurlar, sonra protoplazma denen canlı maddeye, ondan sonra da en aşağı olan bir çeşit ilkel hayvana, ardından da diğer türlere ayırmasına, bazılarını bölerek çoğaltmasına bazılarını da yok etmesine inanmaları arasında hiçbir fark olmadığı" görüşündedir.[317]

Hüseyin el-Cisr meseleyi İslam dininde yer alan delillere göre izah ettikten sonra bu konuda kendi kanaatini belirtir. Kendisi Allah Teâlâ'nın her şeyi müstakillen tek tek yarattığı kanaatindedir. Şayet evrim fikrini savunanların dediği gibi insanın aslı bir takım değişimler ve dönüşümler sonucu maymuna oradan da insana evrilen basit bir madde olsaydı Allah Teâlâ bunu kitabında açıkça anlatırdı. Hâlbuki Kuran-ı Kerim'de insanın asıl maddesi olarak toprak[318], su[319], çamur[320], yapışkan özellikte bir çamur[321], süzülmüş bir öz[322], kuru bir çamur şekillendirilmiş bir balçık[323], pişmiş gibi bir balçık[324] ifadeleri bulunmaktadır. Bununla birlikte Hüseyin el-Cisr öbür türlü yaratmanın da Allah'ın kudreti dikkate alındığında aklen mümkün olduğunu söyler.[325]

Maddecilerin insanın oluşumunun dünyada gerçekleştiği, dışarıdan bir yerden gelmediği fikrini de inceler. Hz. Âdem'in Hz. Havva ile birlikte cennetten yeryüzüne

[316] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye,* s. *285-290.*
[317] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye* s.292-293.
[318] Âli İmran 3/59.
[319] Enbiya 21/30, Nur 24/45, Bakara 2/164.
[320] Secde 32/7.
[321] Sâffat 37/11.
[322] Mü'minûn 23/12.
[323] Hicr 15/26.
[324] Rahman 55/14.
[325] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.294.

indirilmesi şeklindeki genel kanaatin aksine bir görüş beyan eder. Ona göre bazı İslam âlimlerinin(Fahreddin er-Razi, Ebu'l-Kasım el-Belhi, Ebu Müslim el-Isfahani) ifade ettiği gibi Hz. Âdem ve Havva'nın yerleştirildikleri cennet yeryüzünde bir bahçedir. Adn cenneti değildir.[326] Ayrıca Hz. Havva'nın, Hz. Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratılması hususundaki eleştirileri de, bunun aklen mümkün olduğunu, nitekim hidra adlı hayvanın üç parçaya bölünmesine rağmen her bir parçanın ayrı birer hayvan olarak hayatlarını devam ettirdiklerini söyleyerek cevaplandırır.[327]

Hüseyin el-Cisr, evrim felsefesini savunanların, insanın gelişme yoluyla, ilkelden moderne doğru bir seyir izlediğini ve bu sürecin dört temel kanuna dayandığı iddialarını da ele alır. Bu kanunları kendisi şöyle açıklamaktadır:

> 1- "Verâset kanunudur ki, sonra gelenin, öncekinin sıfatlarına vâris olmasından ibarettir.
>
> 2- Farklılık kanunudur ki, sonra gelenlerin her birinin, aslındaki vasıflara vâris olmasıyla beraber diğer vasıflarca ondan farklı olmasının zorunlu bulunmasıdır.
>
> 3- Bekâ mücâdelesi kanunu olup, bu kanun gereğince neviler, yaşama sebeplerine birbirinden önce kavuşmak hususunda mücâdele ederler. Bunlara soğuk ve sıcak gibi dış sebepler musallat olur da kuvvetli olanın yenmesiyle veya dış sebeplere dayanmamakla zayıf olan ölür ve dayanıklı olan kuvvetliler kalır.
>
> 4- Tabiatın seçmesi. Yani kuvvetli ve uygun bulunanların kalması ve zayıf ve uygunsuz olanların yok olması sebebiyle tabiatın ortadaki nevileri seçmesidir."[328]

Bu noktada insan vücudunda ki bazı uzuvların işlevinin bilinmemesinin ve önemsiz addedilmesinin evrime işaret ettiğine dair iddialara karşı, Hüseyin el-Cisr bir

---

[326] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.296-297.
[327] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.298.
[328] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.302.

başlık altında evrimci görüşün veraset kanununu eleştirir. "Maddeciler sonra gelen türlerin öncekilerin faydasız olan uzuvlarının yok olarak yeni faydalı olanların ortaya çıktığını iddia ederler. Oysaki siz henüz âlemin her birindeki faydaları kavramış değilsiniz. Uzuv belirtilerinin sizin keşfedemediğiniz bir hikmeti olabilir. Bunların faydası olmadığı kabul edilse bile sonlarını teşkil ettikleri hangi şeyin değişmesine dalalet ederler. Mademki bu uzuv belirtileri yalnız bazı hayvan çeşitlerinde bulunsun, onların bulunduğu bazı cinslerde Allah'ın koyduğu sebeplere göre tür değişmeleri meydana gelsin. Onların bulunduğu geri kalan cinsler ise yine müstakil olarak yaratılıp, değişmelerle var olmuş olmazlar"[329]

Artık organlar konusunda müellifimizin bu açıklaması ilerleyen zamanlarda yapılan bilimsel çalışmalarla ispatlanmıştır. Nitekim Ernst Wiedersheim adlı evrimci bilim adama 19. Yüzyılın sonlarına doğru insan bedeninde 86 adet artık organ (apandisit, tiroit bezleri, timüs bezi, bademcikler, kuyruk sokumu vs.) olduğunu öne sürmüştür. Zamanla bu organlarının her birinin vücut için çok önemli görevler üstlendiği ispat edilmiştir. Nitekim tiroit bezinin vücut için çok önemli hormonlar salgıladığı, timüs bezinin bağışıklık sistemi için vazgeçilmez olduğu, kuyruk sokumunun birçok kasın tutunma noktası olduğu ispat edilmiştir.[330] Yine apandisit(Kör Barsak) ile iddialarda bir bilgiye dayanmaktan ziyade, bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır.[331]

Hüseyin el-Cisr materyalistlerin ortaya koyduğu bu kanunları kendince yorumlayarak Allah Teâlâ'nın canlıları yaratmasında uygulamaya çalıştı. Ona göre Allah ilk önce ilkel canlıları yarattı. Daha sonra bunların içerisinden olmaksızın bir derece daha üstün canlıları müstakil olarak yarattı. Bu arada ilk yaratılanları da bazı doğal sebeplerle yok etti. Mevcut canlı ve insan yapısı ortaya çıkana kadar bu şekilde yaratmaya devam etti.[332] Hüseyin el-Cisr'e göre Müslümanlar, sonradan yaratılan türlerin, daha önce yaratılanların sıfatlarına varis olmasını tabiatta gözlemledikleri için kabul ederler ve bu durumun -sebepli veya sebepsiz- Allah'ın yaratmasıyla mümkün olacağına inanırlar. Bekâ kanunu neticesinde kuvvetli ve uygun olan canlı türlerinin varlığını devam

---

329 Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.303-304.
330 Taslaman, Caner, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 13. Baskı, İstanbul, 2014, s.229.
331 Çığman, Kenan, *İnançlar*, Şark Matbaası, 1971, s.110.
332 Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.306-307.

ettirip zayıf ve uygunsuz olanların yok olması da İslam inancı ile ters düşmez. Fakat bunun kabul edilebilmesi için varlıkların kuvvetli veya zayıf olarak başka bir canlı türünden türemiş olmayıp müstakil olarak Allah tarafından yaratılmış olmasını ön koşul olarak ileri sürer.[333] Farklılık kanunu ise bitki ve hayvanlarda görülmektedir. Fakat bu farklılıklar cevherden olmayıp geçicidir. Bu kanun her türe yaratıkların birbirinden üstün olabilmeleri için Allah tarafından konmuştur.[334]

Sonuç olarak Hüseyin el-Cisr insanın başlangıçta basit bir maddeden protoplazmaya adlı canlı maddeye, sonrasında ilkel bir canlıya, oradan da maymuna gelene kadar çeşitli canlılara evrilip, en sonunda maymuna ve oradan da insana dönüştüğü şeklinde ki evrim tezini hakikate uzak bulur. Eğer Allah Teâlâ insanı böyle süreç sonucunda yaratmış olsaydı, Kuran-ı Kerim'de insanın yaratıldığı maddelerden bahsetmenin yanında onun maymundan nasıl dönüştüğünü de anlatırdı. Fakat ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla insan bu şekilde yaratılmamıştır. Allah Teâlâ insanı müstakil şekilde bir sürece tabi olarak veya bir anda yaratmıştır.[335]

Hüseyin el-Cisr'in evrim hususunda materyalistleri eleştirdiği temel konu, canlıların ve evrenin ortaya çıkışının kendiliğinden[336], herhangi bir planlama olmaksızın tesadüfen ezelî bir maddenin kendi kendine hareketi sonucu başlayıp çeşitli değişim ve dönüşüm süreçleri yaşayıp, insanın hayvandan dönüştüğü yönündeki fikirdir. İlk olarak Allah tarafından yaratılan daha sonra da madde, bitki, hayvan ve insan çeşitlerinin birbirinden bağımsız olarak yaratıldıktan sonra gelişmesi ve türemesi anlamındaki evrim görüşüne yukarıda geçen ayetlerden çıkardığı sonuçla itiraz etmez. Neticede Allah kadiri mutlak olup o tarz bir yaratmaya da güç yetirebilir. Hüseyin el-Cisr'in evrim hakkındaki düşüncesi bu yönüyle inkârcı görüşlerden ayrılır. Daha önce anlatıldığı gibi bazı Müslüman filozof ve kelamcılar gibi evrimle anlatılmak isteneni Allah Teâlâ'nın kâinatı yaratma şekillerinden biri olarak algılar.

---

[333] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.307-310.

[334] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s.82.

[335] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.305-307.

[336] "Filozoflar diyorlar ki kâinatın eserleri yine kendisinden oluşuyor. Dünya harici bir kuvvet olmaksızın kendi kendine dönüyor. Tabiat kendi kuvvetiyle kaim... Bunlar mümkün mü?" Bkz: Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.128.

Hüseyin el-Cisr, bu tartışmalar esnasında hakkında açıkça karşı bir delil bulunmayan konuları kabul edilebilir bulur. Fakat hakkında nass olan konularda kesinlikle taviz vermez. Evrim teorisini toptan reddetmek yerine İslam'a aykırı olan yönlerini reddedip ilmen kesin olan yönlerinin kabulünden yanadır. Bilimsel sürecin canlılığı onu bu konuda ihtiyatlı davranmaya itmiştir. Çünkü 19. yüzyılda İslam dünyasının Batı karşısında, siyasî, askerî, sosyal ve kültürel yönden geriye düştüğü ve bu durumun katlanarak devam edeceğinin, modern bilimin sürekli yükselme kaydettiğinin bilincindedir.[337]

3.1.6. Kâinattaki Düzen

Modern Avrupa düşüncesinin dayandığı temeller on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda inşa edilmeye başladı. Öncesinde canlı ve manevi bir kâinat anlayışı varken bu yüzyıllardan itibaren bu anlayış yerini, bir makine tarzındaki evren algısına bıraktı. Bu anlayışa fizik ve astronomide Kopernik(1473-1543), Francis Bacon(1561-1626) ve Newton'un(1643-1727) çalışmaları temel oluşturdu. On yedinci yüzyıl bilimsel perspektifi, Descartes'in kurguladığı doğanın matematiksel bir şekilde tanımlanmasına ve analitik akıl yürütme usulünü kapsayan, yeni bir yönteme dayalıydı. Kopernik'in evren anlayışı, Batlamyus'un ve Kitab-ı Mukaddes'in yer merkezli anlayışına galip gelmiş ve Kopernik'in ortaya koyduğu yeni sistemle birlikte yeryüzü artık evrenin merkezi değil, yalnızca galaksinin kıyısındaki önemsiz bir yıldızın çevresinde dönen üç beş gezegenden biriydi. Bu çalışmaların asıl etkisi bilimsel gelişmeler alanına değil, düşünme tarzını değiştirmesinden kaynaklanıyordu. Bütünüyle akla dayalı olan yeni sistem, tümüyle duyuların algılayabildiği şeyleri ön plana çıkartan, başta vahiy olmak üzere algıların dışında kalan tüm bilgi kaynaklarını reddediyordu. Kesinlik ve mutlak bilgi yeni dönemin en geçerli iki olgusuydu.[338]

Hüseyin el-Cisr, bu anlayışın bir temel görüşünü kendi ifadesi ile maddecilerin "Biz yalnız görülüp duyulan şeyleri kabul ederiz. Başka iddialara kulak asmayız." şeklinde verir. Bu düşüncenin bir ürünü olarak maddecilerin ortaya koyduğu, maddenin

---

[337] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s.88.

[338] Can, Nevzat, *Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine*, Kaygı Felsefe Dergisi, Sayı: 13, 2009, s. 101-112

atomlarının ezeli bir hareketle daima hareket edip, bu hareket ve titreşimler sebebiyle sayısız değişikliklerin ve şekillerin ortaya çıktığı iddiasın reddeder. Yine aynı şekilde atomların farklı şekillerde olduğu, bu şekillerin farklı türlerinin birleşerek değişik cisimler ortaya çıkardığı şeklinde ki düşünceyi de kabul etmez. Bu düşüncelerin kesinlik ve mutlaklık içermediğini, zannî ve tahminî olduğunu belirtir. Atomların gözle veya herhangi bir aletle şimdiye kadar görülemediğini söyler. Yine bu atomların hareket etmekte olduklarının da herhangi bir ilmi temele dayanmadığını söyler. Madde ile sonsuz titreşimlerin varlığını kabul etmenin ilmi bir temelden yoksun olduğunu, fakat maddecilerin ortaya attıkları mevcut sistemi temellendirebilmek için böyle bir yolu tercih ettiklerini söyler.[339]

Makine evren fikrine göre, evren kayıtsız ve anlamsızdır, kendine has bir menfaati ya da manası yoktur, insanlar için taşıyacağı herhangi bir önem ya da değer ise insan bilincinin keyfi bir ürünüdür. Mekanistik düşünce doğrultusunda doğa, üzerine insan amaçlarını dayatmaya, insanın tatminine ulaşmakta bir araç muamelesi görmeye açıktır. Mekanik bir sistem tarzındaki kartezyen evren anlayışı, Batı kültürünün ayırıcı niteliği haline gelen doğanın işletilmesi ve sömürülmesi için bilimsel bir cevaz temin etmiştir. Yine bu anlayışta Tanrı etkin değil edilgendir.[340]

Hüseyin el Cisr, mekanik kâinat felsefesinde tesirsiz bir nesneye dönüştürülen tanrı fikrine karşı çıkar. Onun kâinatı yaratarak zaten en temel müdahaleyi yaptığını, kâinattaki her türlü oluş ve fesadın onun iradesiyle olduğunu söyler. Bu sebeple Allah inancından soyutlanmış bir evren inancının mümkün olmadığını söyler. "Kâinattaki âlemler hakkında Müslümanların doğru inançlarının kesin sebebi, onların hepsinin sonradan yaratılmış olup, ancak bir yaratıcının yaratmasıyla var olabildiklerini kesin olarak kabul etmiş olmalarıdır. İşte bu esasa dayanarak Allah'ın, âlemi yoktan var ederek yaratıp, görmekte olduğumuz pek çok nevilere ayırmış olduğuna inanıyorlar. Hiç bir şeyde tabiatın tesiri ve tabiat kanunlarının zorunlu sonuçları olduğunu kabul etmezler. Ama bu inançlarına bakıp da bunlar bazı âlemlerin yaratılışında bir takım kanunların rolü bulunduğunun farkına varmamışlardır zannedilmesin. Çünkü bu şekilde

---

339 Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.185-187.
340 Can, Nevzat, *Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine*, Kaygı Felsefe Dergisi, Sayı:13, 2009, s. 101-112

âlemde bir dış tesirin bulunduğu, herkesçe görülen bir şeydir. Fakat Müslümanlarca bu kanunların gerçek rolü bulunmadığı anlaşıldığından onların normal sebepler çeşidinden oldukları kabul edilmiştir."[341]

Newton rasyonel ve mekanik düşünceyi destekler mahiyette, Tanrı'nın bir saat üreticisine benzediği, bu saati ebedi olarak kurup, onu ebediyen çalıştırma imkânına sahip olduğu, insanlarınsa tanrı tarafından bu muazzam saatin birer parçası oldukları ve tanrının işine müdahale edemeyen varlıklar olup böyle bir durumda insanların duasına ve müdahalesine kapalı bir tanrının gereksiz olduğu fikrini ortaya atar.[342]

Hüseyin el-Cisr ise yine bir saat örneği üzerinden bu fikri eleştirir. "Her eser sahibinin mükemmelliği, eserinden ilk bakışta belli olur, değil mi? Meselâ: Vakitleri bilmeye yarayan en mükemmel bir saati elimize aldığımızda bunun geometri kaideleri ve mekanik kanunlarına uygun olarak üzerinde taşıdığı güzel yapısı pek mazbut ve son derece sağlam bir şekilde ortada dururken bir yapıcısı olduğunu bilmekte tereddüt etmediğimiz gibi o yapıcının onu bu kadar sağlam yapmağa yetecek bilgi ve ustalığını kabul etmekte de güçlük çekmeyiz. Delillere dayanarak elde edebileceğimiz bu kesin bilgi bizde mutlaka bulunur. Yani gerek yapıcının parça ve âletleri yaptığı gibi montesine de bizzat kendisinin karıştığı kabul edilsin, gerek birbiriyle birleştirerek düzene girecek bir şekilde yalnız parça ve âletlerini yaptığı kabul edilsin, hakikat nurları gözlerimizin önünde parlayıp dururken eğer "Bu sâati yapan kimse çolak ve kör, hem de cahil bir adam olup', ne geometriden ne de mekanikten haberi vardır. Hemen öyle rastgele bunu yapıvermiş" deseler, bu sözün doğru olabileceğine, biz zerre kadar ihtimal vermeyiz."[343] diyerek alemin varlığından Allah'ın varlığına işaret eder.

"Sanat eseri olarak yapılmış bir saatin henüz kısımların hakikatini kavrayamayan bir şahısta onun bir yapıcısı bulunduğuna delâlet ettiğini fark eder. Ama sadece onu görmekle o ustanın hakikatini bilmeğe çalışması makul sayılmaz, değil mi? Saati görmek sana yalnız saatçilik sanatında ustalık sahibi bir sanatkârın mevcut olduğunu gösterir. Yoksa onun hakikatini ve şeklini göstermek saatin işi değildir. Bununla beraber

---

[341] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.229.
[342] Coşkun, İbrahim, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Tekin Kitabevi, Konya, s.264.
[343] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.185-186.

sen daha elindeki saatin gözünün önünde olduğu halde mevcut kısımlarını tamamen bilemiyorsun. Gözünden uzak bulunan ustasını nasıl bileceksin? Eserler, sahiplerinin ustalık ve mükemmelliklerine örnek olabilirler. Ama zat ve sıfatça örnek olamazlar. Senin bu uğraşman, kendi kendini zorlaman boşuna ve büyük haksızlıktır."[344] diyerek eserin, müessirin tüm özelliklerini yansıtmasının mümkün olmadığı için onu ancak küçük bir kısmıyla tanıtıp yansıtabileceğini söyler. Kaldı ki bu kadarlık bir bilgiye ulaşmak için bile eseri tam olarak tanıyıp idrak etmek icap eder.

Mekanik evren fikrinden çok sonraları ortaya çıkan kuantum kavramı insanın âlemi tam olarak tanıyamadığını gösterdi. Kuantum fiziğine göre mekanik âlem fikri kâinatı açıklamada yetersiz kaldığı için bu anlayışı terk etmenin gerektiğini ortaya koyar. Günümüzde birçok araştırmacıya göre evren artık koca bir makine olarak tasavvur edilmiyor. Evren sürekli genişleyen bir düşünceye benzemektedir. Evren bir bütünlük içerisine bulunmaktadır. Bir tür bilinç her an evrenin her atomu arasında ahenk ve irtibatı sağlıyor.[345]

3.1.7. Mucize

19. yüzyılda Batıda genel paradigmanın değişip, fizik ötesi konuların reddedilip her şeyin gerçekliğinin deneye, elle tutulup, gözle görülmeye indirgendiği bir bakış açısı hâkim olmuştur. Tıpkı materyalizm gibi Auguste Comte tarafından adeta yeni bir din olarak ortaya konan pozitivizm de bu fikirleri savunmaktadır. Pozitivizm, olayların oluş şartlarını inceleyip, bu şartlar arasındaki ilişkilerde benzerlikler bulan ve bu şartların, birbirlerini takip etmelerinde birini diğerine bağlayan, ancak duyularla hissedilen olayları kabul edip bunun dışındaki olaylarla ilgilenmeyen, duyularla hissedilenlerle elde edilen bilgilerin haricindeki bilgilere pek değer vermeyen, deneyle doğruluğu ispatlanmamış hiçbir bilgiyi kabul etmeyen, hissedilebilir olayları ve onların kurallarını deney metodu aracılığıyla incelemeyi konu edinen, her şeyde hakikat ve menfaati arayan veya özellikle zevkleri ve maddî menfaatleri ön planda tutan, düşüncenin metafizik kayıtlardan ve hatta her türlü metafizik problemlerden tamamıyla kurtarılmasını isteyen, bilgi işlerinin emprik bilimler örneğine göre elde edilmesini esas hedef olarak

---

[344] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.263-264.
[345] Coşkun, İbrahim, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, s.133.

gören bir felsefi akımdır.[346]

Mucize anlayışı Avrupalı inkârcı düşünce adamlarının, dinde en çok saldırdığı konulardan birisi olmuştur. Pozitivist düşünceye sahip ilim ve fikir adamları mucizenin, deney ve gözleme kapalı bir olay olması sebebiyle ilmi bir şekilde açıklanamadığından bilgi değeri taşımadığını, âlemde geçerli olan kurallara aykırı olduğu için hem bilim, hem de akıl dışı olduğunu iddia etmişlerdir. Mucize belli bir zaman diliminde belli bir insan grubu huzurunda gerçekleştiği için kendisine şahit olmayan insanlar, mucizeden ancak vahiy aracılığıyla haberdar olabilirler. Bu sebeple mucize inanılması gereken bir esas olarak kabul edilir.[347] Mucizeler yapıları itibarıyla kâinatta süregelen düzenliliğin dışında, bilinen kuralların üzerinde gerçekleşen bir özelliğe sahiptirler.[348] Bu sebeple İslam kelamcıları ve filozofları mucizeyi farklı açılardan açıklamaya çalışmışlardır.

Ehl-i sünnet kelamcıları mucizenin olağan üstü bir durum olması sebebiyle Allah'ın fiili olduğunu kabul ederler. Mucizelerin tabiat kanunlarının dışında gerçekleştiğini, bu sebeple insanlar tarafından ortaya konan tabiat kanunlarının zaruri olmadığını ileri sürdüler. Mucize, keramet gibi tabiat kanunları dışında gerçekleşen olağanüstü olayların determinizmle uyuşmadığını belirterek bu düşünceye karşı çıktılar. [349]

Mucizenin anlaşılması ve değerlendirilmesi hususunda İslam âlimleri üç gruba ayırmak mümkündür: 1- Mucizenin bir iman meselesi olduğunu söyleyip bilimsel veriler ve metotlarla değerlendirilmesini uygun görmeyenler, 2- Mucizeyi reddedenler, 3- Mucizeleri sebep sonuç ilişkisi içerisinde veya modern bilimin verileriyle ve metotlarıyla açıklamaya çalışanlar. 19. Yüzyılda üçüncü fikir en yaygın fikir olmuştur. [350] Bilimin yükselişi karşısında, bu furyaya cevap verebilme adına bazı Müslüman ilim adamları mucize ve nübüvveti akli metotlarla açıklamaya çalışmışlardır. Bunlardan bazıları pozitivizmin katı determinist tutumunun etkisi altında kalarak tabiat kanunlarının değişmesinin imkansızlığını savundular. Bir kısmı ise mucizeye aklen imkânsız

---

[346] Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İst., 1986, s. 16-17.
[347] Bulut, Halil İbrahim, *Kuran Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, s.112.
[348] Bulut, Halil İbrahim, *Kuran Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, 1s.24.
[349] Çelebi, İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1996, s. 162.
[350] Kara, İsmail, *Bilgi, Bilim ve İslam II*, İSAV. Yay., 2. Baskı, İstanbul-2005, s. 44.

denemeyeceğini çünkü şimdiye kadar ortaya konan tabiat kanunlarına aykırı bir olayın meydana gelmesinin imkânsız olduğuna dair bir delilin bulunmadığını belirttiler. İkinci gruba göre tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana gelen olayları başka bir tabiat kanununa bağlamaya da ihtiyaç yoktur. Mevcut bütün tabiat kanunlarını koyan güç, kâinatı yaratan Allah olduğuna göre, O'nun olağan üstü olaylar için daha önce koyduklarından farklı yeni kanunlar vazetmesi imkânsız olmamalıdır.[351]

Hüseyin el-Cisr mucize konusunu açıklamak için öncelikle aklın hükümlerini açıklar. Aklın hükümleri; Vacip, Mümteni ve Cevaz'dır. Vacip aklen yokluğu düşünülemeyecek şeylerdir. Allah Teâlâ'nın bir olması, ikinin yarısının bir olması gibi. Mümtenî vacibin tersi olarak aklen var olması mümkün olmayan şeylerdir. Allah'ın iki, üçün yarısının bir olması gibi. Cevaz ise varlığının da yokluğunun da mümkün olabildiği şeylerdir. Bu iki şekilde olur. İlki kâinattaki düzene uygun olarak cereyan eden hadiselerdir. Vapur ve balonun icadı gibi beşerin kesbi dâhilindedir. Diğeri ise varlığı, Allah'ın yeryüzünde oluşturduğu düzene aykırı ve insanın kudreti haricindeki nadir vakalardır. [352]

Hüseyin el-Cisr âlemin değişmez bir kurala bağlı olarak işlediği anlayışını reddedip, her zaman aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurmayacağını ifade eder. Tabiat kanunlarını bozan Peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerameti Allah'ın o kullarında o fiili yaratması sonucu meydana gelir. Kulların değil Allah'ın tasarrufu altındadır. Hüseyin el-Cisr kâinatın belli bir düzen içinde yaratılması ile bu âdeti bozan harikulade olaylar arasında aklın kabulü açısından bir fark olmadığını düşünmektedir. Birincisinde âdetin varlığı ikincisinde yokluğu söz konusudur. Neticede kâinattaki düzeni yaratan Allah bu düzeni bozmaya da kadirdir.[353]

Yine maddecilerin peygamberlerin mucizelerini bir çeşit büyü olarak isimlendirmelerine de şiddetle karşı çıkar. "Hz. Peygamber'in durumu büyücülerinkine hiç de benzemez. Kendisi daima iyiliği emir, kötülüğü ve bozgunculuğu men etmektedir. Büyücülerin durumu böyle midir? Onlar nefsine düşkün bir takım kötü kimselerdir ki,

---

[351] Özervarlı, M. Said, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s. 100, 106.
[352] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s. 93.
[353] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 510.

değersiz çıkarları elde etmek için büyücülük yapıyorlar. Peygamber efendimiz harika ve mucizeleri ancak güzel ahlâkı ve yüce hasletlerle süsleyip, kötülüklerden uzaklaşma usul ve sebeplerini içine alan parlak bir dini kabul ve ona tabi olma gereğine insanlara yol göstermek maksadıyla ortaya çıkarmışlardır. Bu bakımdan onun durum ve yolu önceki peygamberler gibi mükemmellik sıfatlarını kazanarak doğru yolda yürümek ve halka hak yolu göstermekten ibaret oluyor ve onlar gibi yüce davasını Allah'ın kudreti ile tabiat kanunlarını yırtıp atarak ispat etmiş bulunuyor."[354]

Hüseyin el-Cisr klasik kelam anlayışına uygun olarak mucizeyi iki kısımda değerlendirir:

1- Manevi mucize akılla anlaşılabilecek olan mucizedir. Hüseyin el-Cisr'e bu mucizenin ancak ümmetin zekileri tarafından anlaşılabileceğini söyler. "Hz. Peygamber'in açıkladığı dînî ve dünyevî yüce ahlak ve şeriat öyle derindir ki ilim ve fen erbabı ömürlerini sarf etseler ihata etmeleri mümkün olmaz. Bu şeriat Hz. Peygamber'in risâletini teyid ve tasdik için ihsan edilmiş bir mucizedir."[355] Manevi mucizenin en güzel örneği Kur'an-ı Kerim'dir. Bu sebeple İslam âlimlerinin kimi Kur'an-ı Kerim'in belagat ve fesahatini kimi de muhteviyatını mucize kabul etmiştir.[356]

2- Duyu organları vasıtasıyla algılanabilen mucizedir. Hüseyin el-Cisr'e göre "ümmetin kavrayışı kuvvetli, zeki olanları manevi, aklî ve edebî mucizeyi (Kur'an-ı Kerim'i), kavramaktan aciz olanları ise hissi mucizeyi duyu organları vasıtasıyla idrak ederler."[357]

Hissi mucizeler, doğada cari olan kanunları bozarak, onların dışında gerçekleşen nadir olaylardan olduğu için, fizik, kimya, astronomi gibi pozitif ilimlerle uğraşan, bu ilimlerin etkisi altında kalıp, mucizeyi tabiat kanunlarına ve bilime aykırı görerek kabul etmeyen veya bu konuda tereddüte düşen Müslüman talebelerin durumu Hüseyin el- Cisr'i endişelendirmektedir. Onun bu gibi kişilere tavsiyesi; "sağlam görüşe yapışıp, ihtiyattan ayrılmamaları, akıl ve idraklerinin kavradığı İslam'ın esaslarım kabul

---

[354] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 377.
[355] Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye li Muhâfazati ale'l-Akâidi'l-İslamiye*, Terc. Saruhanlı Kemâleddinzâde Mehmed Nûrullah Efendi et-Temurcî, Kahire, 1327, s. 61.
[356] Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye li Muhâfazati ale'l-Akâidi'l-İslamiye*, s.61.
[357] Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye li Muhâfazati ale'l-Akâidi'l-İslamiye*, s.62,63.

ettikten sonra daha önce açıkladığımız "Aklî delillere aykırı gelen naklî deliller tevil edilir" kaidesine dayanarak ilmî ve aklî açıdan aykırı gördüklerini, usulüne uygun bir şekilde tevil etmeleridir." [358]

Hüseyin el-Cisr hissi mucizeleri açıklarken belli bir sıralamayı takip eder. Öncelikle mucizeleri Allah'ın takdir ve kudretinin müşahede alanı olduğunu söyler. İnsan onun bir benzerini ortaya koymaktan acizdir. İkinci olarak bazı bilimsel açıklamalar da bulunur. Fakat bu açıklamalar Ona göre mucizelerin olağanüstülük vasfından herhangi bir şey kaybettirmez. Tam tersine mucizeleri teyit eder. Çünkü ilmi metotlarla mucize ancak bir yere kadar açıklanabilir. Onun ötesi Allah'ın kudretidir ki insan bu noktada aciz kalır.[359]

Hüseyin el-Cisr, Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe atılmasına ve ateşin ona etki etmemesini şöyle açıklar:

"Ateşin hakikatinde cisimleri yakmasını gerektirecek bir sebep yoktur. Ateşin yakıcı olan kısmı nuru yani alevi olup harareti doğuran şeyin de bu alev olduğu iddia edilir. Buna karşılık biz nurun haddi zatında muharrik olmadığı cevabını veririz. Zira ateşböceği denilen geceleri müşahede edilen hayvanın ardından da parlak bir nur görülüyor. İşte bu nurun hâsıl olmasını gerektiren aslî madde ise fosforlu bir hayvani maddedir ki onda ne hararet ne de hareket kuvveti yoktur. Kimya âlimlerince malum olduğu üzere hararet ve hareket kuvveti olmadığı halde nuru, alevi yayan fosforlu maddeler pek çoktur. Bundan yola çıkarak ateşin yakıcı olması nuruna, alevine bağlanamaz... Ateşin yakıcı olmasının sebebi ne nuru ne de unsurların birleşimi olmayıp cismin ferdî cüzleriyle kimya âlimlerinin dediği şekilde havanın müterekkib olduğu iki cüzden birisi olan oksijenin arasında oluşan özel bir hareketten kaynaklandığı iddia olunsa yine o kimya âlimlerinin dediği gibi bütün cisimlerin birliğinin ferdi cüzleri arasında özel bir hareket meydanda iken cisimlerin birliğinin özel hareketi yakıcı olmayıp da yalnız ateşin özel bir hareketinde yakıcı olmasına sebep nedir? Hangi özel hareket cisimde yanıcı maddeyi veya başka cisimde dondurucu maddeyi (bürûdeti) meydana getirmiştir diye sorulursa deriz ki, bu Allah Teâla'nın yaratmasıyladır. Allah

[358] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye,* s. 510-513.
[359] Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye,* s. 66.

dilediği zaman ateşte yanmayı veya soğukluğu gerektiren maddeyi yaratır. Bu onun tasarrufundadır."[360]

Hüseyin el-Cisr bu açıklamasında görüldüğü üzere ateşin yakmamasını, yanma olayının aşamaları açısından ilmî olarak açıklasa da esasında bu maddede yanmayı veya soğuk kalmayı gerektiren şeyin Allah'ın dilemesi olduğunu vurgular. Bu da mucizenin bir noktaya kadar ilmi metotlarla açıklanabileceğini gösterir. Sonuçta mucize insan bilgisinin ve ilminin üstünde olarak Allah'ın kudretini ortaya koyduğu bir alandır. Mucizenin peygamberler elinde ortaya çıkmasından maksat, insanların onun bir benzerini ortaya koymak konusunda acziyetlerini onlara göstermek ve onları şaşkınlığa, hayranlığa sürükleyip mucize sahibi peygambere inanmalarına sebep olmaktır.

Hüseyin El-Cisr'in bilimsel metotlarla açıklamaya çalıştığı bir başka mucize Hz. Musa'nın asası ile kızıl denizi yarmasıdır:

"Su diğer cisimler gibi ayrılmaya uygundur. Ayrıma uygun olduğu gibi kırılmaya ve kesilmeye de müsait bir yapıdadır. Sular soğukta katılaşır, donar. Akan nehirlerin soğuktan donduğunu, katılaştığını görüyoruz. Bu nehirler buz halinde iken üzerinden hayvanlar, insanlar yürüyebiliyorlar. Suyun bu şekilde katılaşması, donması onun özel yapısının gereğidir. Her ne kadar Musa'nın mucizesi denizin o kadar süratle birleşip yapışması, birden bire katılaşması, donması ve Benî İsrail kavmi yürüdükten sonra Firavun ve kavminin geçeceği zaman yine o kadar süratle çözülüp su haline gelmesi ve Firavun ve kavmini boğması tam bir kudrete muhtaç olan büyük işlerden biri olduğuna zerre kadar şüphe yok ise de bunun faili bulunan zat vacibu'l vucuddur. Bu büyük iş o kudret-i azimeyi taciz edemez." [361]

Hüseyin El-Cisr, her ne kadar Hz. Musa'nın asasıyla denizi yarması mucizesini ilmi metotlarla açıklıyor görünse de onun burada asıl üzerinde durmak istediği husus Allah'ın kudretidir. Nitekim o Allah'ın varlığına ve kudretine inanan bir müminin bu mucizeleri anlamakta zorlanmayacağı kanaatindedir.[362]

---

360 Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye,* s. 68-70.
361 Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye,* s. 67-73.
362 Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye,* s. 70.

Mucizeyi bir inanç konusu olarak ele aldığında Hüseyin el-Cisr kelam âlimlerinin takip ettiği yolu tutarak, mucizenin nübüvveti tasdik ve te'yid etmek maksadıyla Allah Teâlâ'nın peygamberin elinde yarattığını belirtir. Ona göre mucize peygamberin peygamberliğine karşı gelme, inanmama durumunda meydana gelir ve onu gösteren kimsenin peygamber oluşuna delil teşkil eder.[363]

Hüseyin el-Cisr'e göre "peygamberlerin mucizeleri o zamanki ümmette terakki eden ahval, ihtisas ettikleri ilim, fen ve sanayiye göre getirilir. Halkın anlamayacağı bir delilin onun risaletini tasdik etmesi mümkün değildir."[364] Hz. Musa'nın mucizesi buna örnektir. Hz. Musa'nın zamanında büyü ile uğraşanlar ve sihirbazlar çoğunluktaydı. Bu sebeple Hz. Musa'ya verilen mucizeler hep büyü ve sihri hem mağlup edecek hem de bunlarla mucize arasında ki farkı vurgular niteliktedir. Nitekim Firavun'un, Hz. Musa'yı sihirbazlarla karşı karşıya getirtip bir müsabaka düzenlediği olayda, Hz. Musa'nın asasını ortaya atıp sihirbazların yere attıkları ipleri ve değnekleri yuttuğu görülünce, Kıptî sihirbazlar sihir ilmini bildikleri için bunun sihir olmadığını anlayıp ona iman etmişlerdir.[365] Çünkü sihir bilgi, malzeme ve el çabukluğu ile alakalı bir şey olup tabiat kanunlarını aşan harikulade bir olay değildir. Mucize ise sihirle karşılaştırılamayacak kadar farklı bir fiil olup, Allah'ın yaratması haricinde hiçbir insanın güç yetiremeyeceği olağan üstü olaylardır.[366]

Hüseyin el-Cisr'in mucizeleri belli bir noktaya kadar akılla izah edip sonrasında Allah'ın kudretine vurgu yapması, mucizelerin tamamıyla akli izahlarla açıklanıp insanı aciz bırakma vasıflarını kaybetmesini engellemeye yöneliktir. Akılla izah ettiği kısımlardan sonra artık bilimin bunun ötesinde işe yaramadığını kalan kısmın tamamen kudreti ilahi olduğunu söyler.

Aslında Hüseyin el-Cisr bu açıklamaları kerhen yapmaktadır. Çünkü yaşadığı yüzyıl akılcılığın yükselişte olduğu, insanlarda bilime duyulan güvenin iman mesabesine vardığı bir dönemde mucize gibi aklın sınırları dışına çıkan konuları bir şekilde izah etmeye çalışmaktadır. Oysa kendisi Halveti şeyhi olup Halveti tarikatının ölmüş

---

[363] Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye*, s. 76.
[364] Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye*, s. 56.
[365] Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye*, s. 55-56.
[366] Hüseyin el-Cisr, *el-Husunü'l-Hamidiye*, s. 67.

büyüklerinin dünya üzerinde tasarruf sahibi olduğunu farklı kitaplarında anlatmaktadır. Bu konularda müminin bir izaha ihtiyacının olmayacağını bilmekle beraber, Avrupa'dan İslam dünyasına doğru hızla yaklaşmakta olan inkârcı cereyanın, gençleri üzerinde oluşturacağı etkiyi kırmaya çalışmıştır.

3.2. Fizik Ötesi Varlıklar ve Fizik Ötesi Âlemle İlgili İddialar

3.2.1. İnsanın Aslî Maddesi ve Ruh

Maddecilerin insan ruhu ile ilgili "ruh diye bir şey yoktur. Ruh düşüncesi insanın yüce bir egoizmidir. Bu düşünce insanın ebedi kalmak arzusundan kaynaklanmaktadır. Felsefe tabiat ilmine dayanan insan bilimidir, insan cismani olan tabiatın bir parçasıdır. Felsefenin görevi insanı böyle tanımlamaktır.[367] İnsana ilişkin davranışları yorumlamada, ne ruha ne de ruhsal olana, nedensel bir önem ve açıklayıcı bir değer yüklenebilir. Beden maddesel atomlardan oluştuğu için de ölümün gelip çatmasıyla, bedene bağımlı olan ruh sonsuza dek yok olmaktadır."[368] şeklinde ki tanımlamalarına ve varoluşçuların "ilkin insan vardır, özü daha sonra oluşmuştur."[369] şeklinde ki iddialarına karşı Hüseyin el-Cisr cevap verir.

Hüseyin el-Cisr'e göre ruh insan vücuduna girmesiyle ona hayat veren, ondan ayrılmasıyla ölüm hadisesi gerçekleşen, bedenden ayrıldıktan sonra da lezzet ve acı duymaya devam eden, Allah'ın tekrar yaratmasıyla ölümden sonra mükâfat veya cezaya göre lezzet ve acı duyan bir varlık olarak tanımlar. İnsanın ruh sebebiyle bir takım sorumluluklarının olduğunu ve ruhun insan bedeninde bulunduğunu belirtir.[370] Ruh insanı hayvanlardan ayıran temel özelliktir. İnsandaki idrak ruh sebebiyledir. Doğduğu anda her şeye muhtaç ve zayıf bulunan insan yavrusu bir kere kuvvet ve idrakçe gelişmeye başlayınca o kadar yüksek bir dereceye ulaşıyor ki, doğumları zamanında insandan beş on kat fazla beden ve idrak bakımından kuvvetli olan hayvanlarla karşılaştırılınca kendisinden o dereceye ulaşmak hiç beklenmez.[371] Açıkça bilinmektedir ki, be-

---

[367] Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s.480., Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s. 57,58.
[368] Düzgün, Şaban Ali, "*Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil*". Kader Kelam Araştırmaları Dergisi 8 / 2 11-42.
[369] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s.92.
[370] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.326.
[371] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.294.

denimizin kısımları fazlalık ve eksiklikle değişmektedir. Semizleriz, zayıflarız. Bedenimize gelen bu değişiklikler ise hakikatimizce bir eksiklik ve fazlalık olmasına sebep olamaz, işte bundan kesin olarak bilinir ki, insanın hakikati bu bedenin toplamından ibaret değildir. Hüseyin el-Cisr ruhun varlığını kabul etmenin akla aykırı olmadığını belirtir. Daha önce gözle görülemeyen atomların varlığı ile ilgili maddecilerin tutumunu örnek gösterir. Hüseyin el-Cisr, bazı âlimlerin insan ruhunu yeşil ağaçla suyun birleşmesi gibi yoğun cisimle birleşmiş latif bir cisimden ibaret kabul ettiğini söyler. Buradan yola çıkarak ruhun esîr maddesi gibi ince bir maddenin atomlarından düzenleyip yaratmış olabileceğini söyler.[372]

Ruhun bedene hayat verdiğini fakat kendisinin bizatihi diri olduğunu belirtir. Bu sebeple ruhun bedene girmeden önce ve bedenden ayrıldıktan sonra da diri olmasının mümkün olduğunu söyler. Bedenin ruh olmazdan önce hayat, idrak, duyu gibi vasıflarının olmadığını bu vasıfları ancak ruhun bedene girmesinden sonra kazandığını söylerken bunu mıknatıs örneğiyle açıklar. Çeliğin tek başına mıknatıs gibi manyetik özelliği bulunmazken mıknatısa sürtüldükten sonra çelik mıknatıs özelliği kazanır. Ruh beden ilişkisi de böyledir.[373] İnsana ilk ruhun, Hz. Âdem'in zerresine Allah tarafından verildiğini söyler. "Ve tarafımdan ona ruh verdim."[374] ayetiyle bu hususa işaret edilmiştir. Hz. Âdem'in ruhunun Allah'a nispet edilmesi, şeref ve büyüklüğünü anlatmak için olduğu gibi onun eşsiz yaratılışı ve hakikatinin mahiyetinin bilinmesinin Allah'a mahsus olduğuna da işaret ettiğini söyleyerek ruh hakkında insana verilen bilginin az oluşunu ruhun bu yönüyle ilişkilendirir.[375]

Hz. Âdem'den çıkarılıp kendilerinden söz alınan ruhlar da bu atomlarla ilgilidir. Bununla ilgili itirazlara bir damla suyun içerisinde yeryüzündeki insanların adedince mikroskobik canlının bulunduğunu ve bunun normal karşılandığını, aynı şekilde Hz. Âdem'den alınan suyun da içerisinde tüm insanlara ait atomların bulunabilmesinin aklen mümkün olduğunu söyler. Hz. Âdem'e ruhun üflenmesinden sonra da Âdemoğullarının bütün zerrelerini babalarından çıkarıp ruhlarını kendilerine verdi ve onlar hayat

---

[372] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s,347-348.
[373] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 348.
[374] Hicr: 29; Sâd: 72
[375] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 348.

ve idrak kazandılar. Bundan sonra hitap ve söz alma hükmü yürütüldü. Tamamlandıktan sonra da bu ilgi kesilerek onlar çıktıkları hava delikleri vasıtasıyla yine Hz. Âdem'in sırtına döndürüldüler. Zerrelerin bu şekilde hava deliklerinden girip çıkmasını hastalık yapan mikropların daima bedenlere bu yolla girip çıktığını örnek vererek imkânına işaret eder. [376] Allah, atomlardan pek küçük bir takım zerreler daha yarattı ki, ruhun ilgisi sebebiyle hayat ve hayatın hususiyetlerini kazanmaya onlarda tam bir kabiliyet bulunuyor ve mikroskobik maddelerin uzuvları gibi onlarda insan uzuvları yaratıldı. İşte insanın anılan asıl kısımları bunlardan ibarettir. Daha sonra insan bedenini yaratarak insanlık zerresini fazlalık kısımları olan bu vücudun hususi bir yerine yerleştirdi ki, bu yerin kalpten ibaret olması en yakın bir ihtimaldir." diyerek[377] bu atomun yerini tespit eder.

Daha sonra bu zerrelerin yayılmasını şöyle açıklar; "Bu zerreler Hz. Havva'nın rahmine giren Hz. Âdem'in menisi vasıtasıyla oraya geçmeye başladı. Kadının yumurtalığından ayrılan tohumlara bu zerreler girdikçe o tohumlarla menî sıvısından bedenler meydana gelip, böylece belli durumlardan geçerek o bedenler insan bedeni şeklini alıyor. Her beden belli bir sınıra ulaşınca Allah'ın gönderdiği ruh, zerresine girip, gerek zerreye ve gerek bedene hayat ve hareket veriliyor. İlk önce geçen zerre ile beraber onun çocukları olacak insan fertlerinin zerreleri de ana rahmine geçmiş ve doğumdan sonra bu zerreler onun nesil maddelerinde toplanmıştır. Daima böyle çocuktan çocuğa geçiş oluyor ki, Peygamber Efendimiz hakkında nazil olan "Secde edenler (namaz kılanlar) içinde dolaşmanı da..."[378] ayeti bu hakikate de işaret etmektedir. Çünkü manası "Ey sevgili Peygamberim, Rabbin seni ilk yaratılışından beri temiz babalardan temiz rahimlere geçişin sırasında da görmekte idi." demektir."[379] diyerek Peygamber Efendimiz' in soyunun temizliğini de böyle izah eder.

Hüseyin el-Cisr, insanın asıl maddesinin bu zerre ile ruhunun toplamından ibaret olduğunu söyler. Bu zerre de Müslümanların kabul ettikleri asıl kısımlardan ibaret

---

[376] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.348.
[377] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 343-348.
[378] Şuara:219
[379] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.349.

olup, insanın ömrü müddetince devam ettiği gibi ölümün gelmesiyle kendisinden ayrılan ruhun geri gelmesiyle kıyamet gününde hayatı tekrar verilecek olan da yine budur. İnsanın bedeni gidip gelen ve artıp eksilen fazlalık kısımlarından ibarettir.

Hüseyin el-Cisr'in zerre, atom diye isimlendirdiği madde hadiste "acbü'z-zeneb diye adlandırılan bir kemik parçası olup tüm vücudun toprağa karışmasına rağmen bu parçacığın hiç çürümediği ve tekrar dirilişin bu parçacık üzerinden olacağı birçok metinde belirtilmiştir. Nitekim Peygamber Efendimiz "Bir kemik müstesna, insan vücudunda bulunan her şey muhakkak çürüyecektir. O çürümeyecek olan ise, kuyruk sokumundaki bir kemik parçasıdır. Kıyamet gününde tekrar yaratma o kemik parçasından terkip edilecektir."[380] buyurdular. Müslüman âlimler bu parçacık ile birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Ancak bugünkü ilmi gelişmelerle birlikte değerlendirildiğinde, en derli toplu ve en geçerli bilgiyi Şa'rani vermektedir. Hüseyin el-Cisr'in de bu konuda kendi ifadesiyle "*Yevâkît-i Şa'rânî*" adlı eserinden alıntılar yaparak görüşlerinden faydalandığı Şa'rani özetle şunu söylemiştir. "Asıl olan ve kendisinden elest bezminde vaadin alındığı zerrede insanın bütün uzuvları, burun şekilleriyle ve temel özellikleri ile planlanan zerre acbu'z-zenebtir."[381] Çağımızda yapılan genetik araştırmalar sonucu, Şa'rani'nin bu ifadelerini tam olarak karşılayacak olan zerre DNA'dır. Nitekim DNA'larda bulunan gen insanın yapısındaki bütün özellikleri (ten, saç, göz rengi ve uzunluk, kısalık gibi) anne-babadan gelen genler vasıtası ile belirlendiği bilinmektedir.[382]

DNA, hücre çekirdeğinde titizlikle korunan ve insan vücudunun bilgi bankası olan önemli bir molekülüdür. DNA'da korunan bilgiler, insanın saç ve gözlerinin renginden boyunun uzunluğuna kadar tüm fiziksel özellikleri ile birlikte, hücrelerde ve vücutta

---

380 Müslim, Fiten, 141,143;

381 Abdulvehhab bin Ahmed bin Ali eş-Şa'ranî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, c. 2, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, s. 572-573.

382 Aydın, İbrahim Hakkı, "*Genetik Kopyalama Ekseninde Bilimsel Gelişmelere Ahlaki Bir Yaklaşım*". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:14, 2010, s.150

meydana gelen binlerce farklı olayı ve sistemi de denetler. Örneğin, insanın kan basıncının alçak, yüksek veya normal olması bile DNA'daki bilgilere bağlıdır.[383] Bu çalışmalar Hüseyin el-Cisr'in insanın aslî maddesi ve yeniden dirilmesi ile alakalı görüşlerini destekler niteliktedir.

3.2.2. Ölümden Sonra Dirilme

Materyalistlerin üzerinde durdukları en önemli iddialardan birisi de ölümden sonra ki hayatla ilgili iddialardır. Ahiret inancı peygamberliğin ilk anından itibaren Allah'a iman ile birlikte zikredilmiştir. İlk inen Mekkî surelerde bolca ahiret ve kıyamete dair tasvirlerin yapılması konunun önemini göstermektedir.

Hüseyin el-Cisr maddecilerin ölümden sonra hayat olmadığına dair iddialarının şu olduğunu açıklar: "İnsan, maddesiyle insan olmayıp hususi şekliyle insandır. Yani insanlığın gereklerinin insanda bulunması ve ona mahsus olan bir takım eser ve fiillerin kendisinde görülmesi sırf o şekil sayesindedir. Şu halde maddesinden şekli kaybolup da maddenin atomları, asılları olan belli unsurlara dönünce o insanın kendisi de bozulup yok olur, önceki insan değil. Çünkü yeni insanda öncekinin yalnız maddesi bulunuyor demektir. Şekli ki, asıl insan olması onunla idi, yok olup gitti. Bu yeni insan ise daha henüz var olması sebebiyle ne öğülür, ne yerilir ve binâenaleyh ne sevaba, ne de cezâya hak kazanmıştır. Zira insanlığın sebebinin yalnız maddeden ibâret olmadığı hatırlatıldı. Hak kazanmak ise insanın vasfıdır. Bu durumda o yeniden meydana gelen ve cezâ veya sevap gören insan, iyilik ve kötülük yapan insan olmuyor. Aksine, yalnız maddede onunla ortaklığı bulunuyor. Bir de bir insan diğer insanı yiyip onunla beslenmesi sebebi ile ikisi bir tek şey olunca bu bir tek bedene öldükten sonra iki ruhun girmesi nasıl olabilir? Ayrıca yer kabuğunun çoğunluğunu eskiden ölenlerin bedenlerinin parçaları teşkil ettiğine göre ekilmekte olan ekin ve yetiştirilmekte olan ağaçların

[383] Zümrüt, Osman, "*İnsanın Yaratılışında Uygarlığa Hizmet Eden Kimlik Ve Kişilik İzlerinin Tarihsel, Hukuksal Ve Kültürel Sonuçları*". On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:18, Ocak, 2005, s. 9-34.

mahsulleri ile insanların beslenmesi ve binâenaleyh o beden parçalarının bunların bedenlerinde et ve kana döndüğü inkâr edilemez. Bu durumda tek madde ve tek asıl pek çok insanların bedenlerine girmiş olmalıdır. Bu ise hiç de akla uygun değildir."[384]

Hüseyin el-Cisr bu iddiaya öncelikle konunun basit akli çıkarımlar ve sıhhatli imanla çözülebileceğini, çok detaylı bir anlatıma ihtiyaç olmadığını söyler. Hakikatte de bu böyledir. İnsanın ana karnında oluşması, doğumu, gelişme safhaları, büyüyüp olgunlaşması, ihtiyarlığı, ölümü hep kendi dışında vuku bulan olaylardır. Aynı şekilde insan, kupkuru toprağın gökten inen su ile nasıl canlanıp kabardığını, hayatının devamı için kendisine neler hazırlayıp sunduğunu da her an müşahede etmektedir. Bu olup bitenlerde yoktan var etme çerçevesinde kişinin hiçbir katkısı yoktur.[385] Tüm bu sürecin varacağı nokta ahirettir. Fakat Hüseyin el-Cisr maddecilerin dini meselelerde insafsız olduklarını Levh-i Mahfuz'da açılıp okunsa iman etmeyeceklerini söyleyerek onlara akli metotla cevap verilmesi gerektiğini söyler. Akabinde ölümden sonra hayatla ilgili iddialara da akli bir metotla cevap verir. İnsanın özünü oluşturan atomun adeta bir çekirdek gibi vazife görüp, insana ait tüm hasletlerin bunda bulunduğunu söyler. "Her insanın hakikati, bu zerrelerden ibarettir. İnsan vücudunda görmekte olduğumuz diğer kısımların hepsi fazlalık kısımları olup, onlar değişmektedir. Şu halde Allah'ın hitabına muhatap ve mükellef bulunan ve ahirette bir araya toplanarak sevap ve azap görecek olan gerçek insan bu zerrelerle onlara bağlı bulunan ruhlardan ibaret olmalıdır. Görülen bu insan vücudu ise fazlalık kısımları ve insanın hakikatinin dışında olup, yeniden yaratılışta onların rolü yoktur. Yani onlar aynen tekrar yaratılmayıp da misilleriyle yaratılmaları mümkündür." der. Her insan bedeninin, mahşer gününde tekrar yaratılacak olan kısmının asıl maddesi olduğunu, yani diriltmeden maksadın, ömrün başından sonuna kadar devam eden kısmının diriltilmesi olup, fazlalık kısımların diriltilmesi değildir.[386]

Ölümün akabinde kabirde gerçekleşecek olan hesap sorma işlemi esnasında meleklerin soruları bu asıl kısma yöneleceği gibi ruhun bir nevi ilgisi sebebiyle cevap

---

384 Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.337., Düzgün, Şaban Ali, *Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar*, A.Ü.İ.F.D., 51:1, 2010, s. 14-18.
385 Toprak, Süleyman, *Ahirete İman*, DİB Yayınları, Ankara, 2013, s.50.
386 Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.337.

verebilecek olanların da yine bu atomlar olduğunu söyler. Sur üflendiğinde ruhun bu atomun içerisine girip sonra diğer kısımlar her nerede bulunursa bulunsun, Allah'ın kudretiyle bir araya toplanarak bu asıl kısma eklenip, her insanın dünyada olduğu gibi bizzat ayağa kalkacağını ve tekrar yaratılıp diriltilme işi tamam olacağını ifade eder. İnsanda itibar edilecek olan şey insanın asıl zerresidir. Bunun haricinde kalanlar bu zerre ile değerlendirilir.[387]

Ölümü ve ölümden sonra dirilmeyi şöyle izah eder: "Şu halde Allah, bir insanın ölmesini isteyince asıl kısımlardan ibaret bulunan zerresinden ruhunu ayırarak gerek ondan ve gerek fazlalık kısımları olan bedenden hayatı uzaklaştırır da ikisine birden ölüm gelir. Böylece beden bozulmaya başlayarak ayrılır ve diğer toprağa karışırsa da zerre hiç bozulmayarak saklanır. Nitekim altın atomları toprak içinde bozulup çürümeden saklanıyor. Başka bir hayvanın bünyesine girse de ancak fazlalık kısımları olan bedeninin terkibine girebilecek değil mi? Hayvanın asıl kısımlarından olan başka bir zerreye giremez. Bedene girince de bir müddet orada bozulmadan korunarak durup, sonra ölümün gelmesiyle o beden dağılınca ona girmiş olan o zerre yine toprak içinde saklanmış olabilir. Kısacası, ölümün gelmesiyle zerrenin girdiği durum, ruhun ayrılmasıyla bedenin bozulmasından ibaret kalıyor. Zerrenin kendisine hiç bir şey olmuyor. Şu halde Allah, onu diriltmek isteyerek ruhu tekrar veriverince hayat durumu, bütün hususiyetleriyle beraber geri gelecektir. Bedenin bozulmasının buna engel olacağı yoktur. "[388]

Hüseyin el-Cisr, Yüce Yaratıcının insanın asli kısmını ifade eden zerrenin, insanın şekillerinin, cisimlerinin dağılıp yok olmasından ve diğer bir hayvanın zerresinin karışımına girmekten korumasına ve bedenleri haşretmek istediğinde ruhları o devam eden zerrelere sokup bir takım başka kısımlar daha ekleyerek insan vücutlarını meydana getirmesinin önünde hiçbir engelin olmadığını belirtir. Zerrenin ve ruhun vücut bulacağı bedenin insanın dünyada ki bedeninden farklı bir beden olabileceğini söyler. Çünkü tat ve acıyı duyup idrak eden şeyin ancak asıl zerreyle beraber ruhtan ibaret olacağını söyler.[389]

---

[387] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.346.
[388] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s.349.
[389] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 338-339.

Bu şekil bir yaratmanın maddecilerin inkâr ettiği, tekrar yaratma olduğunu söyler. Zira asıl kısımları oluşturan zerreden ayrılmış bulunan ruh ve hayat tekrar onlara veriliyor. Haşr ve tekrar yaratmanın sahih olmasının, ayniyle tekrar yaratılmalarına bağlı bulunmadığı fazlalık kısımları da ekleniyor. Sonunda insanın hakikatinin dışında bulunan bedenin bazı yönleri madde veya şekil bakımından değişmiş oluyor. Artık zevk veya azap gören insanın, hayatında onlara hak kazanan insandan başkası olması veya iki ruhun bir bedene girmesi yahut da bir maddenin birçok insan şekillerinde yer alması gerektiğini iddia etmenin geçersiz olduğunu söyler. "Anlaşıldı ki, ölmeden önce kendinde bulunan ruhla beraber asıl kısımlardan ibâret olan insan, öldükten sonra tekrar yaratılıp diriltilirken ayniyle o kısımlara yine o ruhun girmesiyle ortaya çıkan insanın benzeri değil, aynı oluyor." diyerek ölümden sonra yeniden yaratılmayı ispat eder.[390]

3.2.3. Beyin-Akıl İlişkisi:

İnsanı yalnızca maddi yönden inceleyip, değerlendiren ve ruhun yapabileceği tüm işleri beynin bir yan ürünü olarak gören düşünce tarzını savunanlar, ruh ile beden arasında nedensel bir bağlantının bulunduğunu, fakat bunun bedensel olandan ruhi olana doğru tek yönlü olduğunu söylerler.[391] Fizyoloji ve biyoloji alanlarında materyalist fikre sahip olanların ana düşünceleri olan, "karaciğer nasıl safra ifraz ederse, beyin de öylece düşünce üretir" veya "böbrek nasıl idrar ifraz ederse, beyin de aynen bunun gibi düşünce üretir" şeklindeki fikirleri, Osmanlı matbuatında söz sahibi olan Dr. Abdullah Cevdet'te de görülmektedir. [392]

Hüseyin el-Cisr, maddecilerin, beynin çalışması, bilgi, düşünce, beynin görülen, işitilen, tadılan, koklanan ve dokunulan şeyleri idrak etmesinin hakikatini anlamadıklarını ifade eder. Onların, insan vücudunda yer alan sinirler vasıtasıyla eşyanın şekillerini beyne ulaştırıp böylece beynin bu fiillerden gelen bilgileri idrak ettiğini iddia ettiklerini söyler. Onların bu iddialarını ispatlayacak bir delillerinin olmadığını ifade

---

[390] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 338-339.
[391] Düzgün, Şaban Ali, "*Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil*", Kader Kelam Araştırmaları Dergisi 8 / 2 11-42.
[392] Akgün, Mehmet, *1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefî Akımlar*, s. 493.

eder.[393]

Hayat, ruh, akıl, öğrenme ve hatırlama gibi manevî kuvvetlerin içeriklerinin tam olarak bilinemeyeceğini söyler. Eşyanın şekillerinin zihinde kaydedilip, üzerinden uzun zaman geçip unutulmasına rağmen bir an gelip tekrar hatırlanmasının mahiyetinin anlamanın çok güç olduğunu söyler. “Zihinlerimizde aklî şeyler şekilleniyor, hükümlerin umumî ve husûsî yönleri orada beliriyor. Bunda şüphemiz yoktur. Fakat bu durumun hakikatini düşünmek istesek acaba düşünebilir miyiz? Ne mümkün! Bunlar gibi pek çok meşeler vardır ki, âlimlerin ve filozofların düşüncelerine karşı gizlilikleri halâ devam ediyor. Hiç birinin sırrı çözülmemiş ve bilmecesi halledilmemiştir. Bunları çözdüğünü iddia edenler bulunursa da ortaya attıkları özetleme sözler pek gizli kapaklı olup, derde deva değildir, susuzu kandırmıyor.”[394] diyerek bu konuyu açıklamada insanın aczini itiraf eder.

Bu konuda ki acziyetin Allah Teâlâ’nın insana aklının sınırlarını göstermek gayesinin olduğunu söyler. Çünkü bu konudaki âcizliklerini gören insan, kendi ruhunun, akıl kabiliyetlerinin hakikatlerini kavrayamayınca, bunların hepsini yaratan Allah’ın yüce hakikatinin mâhiyetini hiç kavrayamayacağını anlaması beklenir.[395]

3.2.4. Melekler, Cinler

Maddecilerin varlık âlemini ölçülebilen, kanıtlanabilen maddeler şeklinde tanımlaması sebebiyle, fizikötesi olan melek ve cin kavramını reddetmektedirler. Hüseyin el-Cisr buna karşılık Allah’ın nurdan melekler yarattığını bu meleklerin farklı, birçok acayip şekillere bürünebilme özelliğini haiz olduğunu söyler. Ayrıca meleklerin kısa zamanda göklerle yer arasındaki mesafeyi kat edebildiklerini ve insanların sağında solunda sürekli bulunduklarını, insan gücünün yetmeyeceği büyük işleri onların kolayca yapabileceğini söyler. Göklerde de onların bulunmadığı yer yoktur. Yine “melekler gibi, şekillere bürünebilme, gözlere görünmeyebilme ve harikulade işler yapabilme gibi bazı hususiyetlerde meleklere benzeyen ve fakat onlar gibi nurdan ve sırf

---

[393] Hüseyin el-Cisr, *Risaletü’l- Hamidiyye*, s.263.
[394] Hüseyin el Cisr, *Risaletü’l- Hamidiyye*, s. 256-257.
[395] Hüseyin el Cisr, *Risaletü’l- Hamidiyye*, s.257.

hayır için yaratılmış olmayıp içlerinde her türlüsü bulunan bir takım akıl sahibi cisimler daha yaratmıştır ki, bunlara "cinler" denir." diye cinleri de tanımlar.[396]

Maddecilerin bu yaratıkları inkâr etmesinin sebebi olarak, onların, meleklerin ve cinlerin anılan özellikleri taşımasını akıl dışı görmelerine bağlar. Allah'ın meleklerle cinleri özel bir maddeden yarattığını, bu maddenin bütün âlemi doldurmakta olduğu halde göremediğimiz esîr maddesi veya havanın unsurlarından biri gibi bir şey olabileceğini bu sebeple görülemediğini söyler. Allah'ın böyle bir madde yaratıp, o maddenin unsurlarını meleklerde ve cinlerde bulunan özellikleri bulunduracak şekilde birleştirerek bu varlıkları meydana getirdiğini söyler. Nitekim idrak, duygu ve hareket gibi bir güce sahip bulunmayan unsur ve cansızların Allah tarafından bir araya getirilerek, hayat, idrak ve duygu gibi canlı kuvvetlerini kazandıran canlılar olarak yaratıldığını ve canlı türlerinin bu şekilde türediğini belirtir. "Bu durumda esîr gibi meleklerle cinlerin de şeffaflığı ve latîfliği sebebiyle bize görünmemeleri normaldir. Hele Müslümanların inancına göre görme duyusu da sırf Allah'ın yaratmasıyla meydana gelen şeylerden olduğu için bunların dünya âleminde bize görünmemelerinde hiç bir problem yoktur. Allah'ın âdeti (tabiat kanunu) böyle gerektirmiştir." diyerek bu varlıkların görünmeme sebebini de açıklar.[397]

Hüseyin el-Cisr, bu varlıkların birçok biçimlere girebilmeleri akılca mümkün ve Allah'ın kudreti dâhilinde olduğu gibi akla uygun sebepleri olduğunu söyler. Bu varlıkların özel bir şekilde yaratılmaları sebebiyle, havadan veya esirden yahut da böyle bir şeyden istedikleri kadar alarak onu yoğunlaştırıp ve istedikleri bir biçime sokup, adeta insanın elbise giymesi gibi bu maddelere bürünerek şekil değiştirmelerinin mümkün olduğunu söyler. İnsanların bazı kimyasal işlemlerle maddeyi şekilden şekle sokmaları nasıl mümkünse, meleklerin ve cinlerinde yaratıldıkları maddenin bu şekilde farklı haller alması mümkündür.[398]

Meleklerin ve cinlerin, insan gücünün yetmediği işleri yapabilmelerini ise, varlıkları itibarıyla farklı bir maddeden yaratılmış olmalarına bağlar. Rüzgârın büyükçe

---

[396] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 322-323.
[397] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 323.
[398] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 323.

ağaçları kökünden söküp atabilmesi, elektriğin, şimşeğin büyük bir kuvvete sahip olmasını buna örnek göstererek meleklerin ve cinlerin de farklı özellikleri sebebiyle olağanüstü işleri yapabilmelerini normal karşılar.[399]

Meleklerin gök cisimleri arasındaki uzak mesafeleri kısa zamanda kat edebilmelerini, hızla hareket edebilmelerini ise ışık hızı ile açıklar. Maddecilerin ışığın hareket ve araz cinsinden olması sebebiyle cisimler için ölçü olamayacağı tezlerine karşı da yer çekimi kuvveti ile cevap verir. Yer çekiminin ilk anda maddede meydana getirdiği hızın dünyada ve güneşe doğru farklı birimlerde olduğunu söyleyerek melekler ve cinler için de bunun mümkün olduğunu söyler.[400]

Maddecilerin uzay cisimlerinin hareketleri de dâhil evrendeki tüm hareket ve oluşları maddenin atomları arasında meydana gelen çekim kanuna bağlamalarını ise bu çekim kanunun eğer varlığı kabul edilecek olsa bunun hakikatini ve cisimlerde neden bulunduğunun sebebini maddecilerin bilmediğini söyler. Şayet böyle bir çekim kanunu varsa bunun anacak Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olabileceğini söyler. [401]

Hüseyin el Cisr, göklerin meleklerle dolu olmasına karşı çıkılmasını ise şiddetle eleştirir. Bunun mümkün olduğunu, nitekim yerde çeşitli sınıflarda varlıkları yayıp döşediği, bir damlacık suya milyonlarca mikroskobik canlıyı yerleştirdiği gibi, gökyüzüne de bu şekilde melekleri yerleştirmesi mümkündür, aklidir der.[402] Son astronomi gelişmelerinin başka gezegenlerde bir canlılık emarelerine rastladıkları, bazı yıldızlarda eser sahibi bazı yaratıkların izlerine rastladıklarına dair iddiasını kendisine delil olarak kullanmakla birlikte, bu iddiaların yine de ihtiyatla karşılanması gerektiğini, doğruluğunun tespit edilene kadar tam olarak bu delillere bağlanmanın doğru olmayacağını söyler.[403]

Maddecilerin, kendilerinin meleklerin yokluğuna dair bir delillerinin olmamasına karşılık, Müslümanlardan melek ve cin tarzı şeylerin varlığına dair delil istemelerine ise şöyle karşılık verir: “Eğer derseniz ki: “Gerçi biz, meleklerin yok olduğunu

---

[399] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 324.
[400] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 325-327.
[401] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 325.
[402] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 325.
[403] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 326.

ispat edecek bir delil bulamıyoruz. Fakat Müslümanların meleklerle cinlerin varlığı ile o hususiyetlere sahip olduklarına ve meleklerin, gökleri doldurmakta olduğuna delilleri ne gibi şeylerden ibarettir?" Deriz ki: Bizim bu hususta kesin delillerimiz, yüce Peygamber'imizin söyleyip tebliğ etmiş olduğu Kur'an ayetlerinden ibarettir. O Peygamberin peygamberliği aklî delillerle ispatlanmış olduğundan kendisinin doğruluğu bilinmekte ve Allah tarafından da bu husus haber verilmiş olup, yalan ve yanlıştan masum olduğu şüphesizdir. Bize de ayetlerin gereğinden ayrılmamayı tavsiye etmiştir."[404]

İnsanın görme yeteneği sınırlıdır. Gerekli mesafe, ışık olsa bile varlıkların ancak bir kısmını görebiliriz. Soluduğumuz havanın terkibini oluşturan maddeleri gözlerimizle görebilmemize imkân yoktur. Gözümüzle göremediğimiz varlıkların bir kısmının varlıklarını diğer duyu organlarımızla anlarız. Duyu organlarımız dışında kalan diğer varlıkları ise bir takım çıkarımlarda bulunarak kavrayabiliriz.[405] Bilimsel gelişmeler gözlerimizle göremediğimiz cisimlerin bir kısmının mikroskop bir kısmının teleskopla görülebilmesine imkân vermiştir. Bilimsel metodun bir gereği olarak şu an gözle görülen varlıklar arasında yer aldığı halde görülemeyen birçok varlığın olduğu kabul edilmektedir. İlerleyen zamanlarda icat edilecek başka aletlerle de bunları görebilme imkânı olacaktır. Aynı şey madde altı varlıklar içinde geçerlidir. Bu gün maddenin temel yapıtaşı olarak isimlendirilen Higgs Bozonu'nun varlığına dair araştırmalar yapan insanlığın bir gün madde üstü varlıkların durumunu da deneye tabi tutmaları akıl sınırları dâhilindedir.

3.2.5. Gayba Dair Haberler

Hüseyin el-Cisr gayba dair bilgilerin, haberlerin bilinmesinin insanın gücünün üstünde olduğunu söyler. Peygamberler de dâhil insanların ilahi bir bildirim olmaksızın, gaybi bilgileri bilemeyeceklerini söyler. İlahi bir yardım olmaksızın kendi nefsine dayanarak gayb bildiğini iddia edenin İslam âlimlerince kâfir olduğuna hükmedilir. Bu konuda insanların bilebileceği şeyler ancak Allah Teâlâ'nın bildirmesiyle olur.[406]

---

[404] Hüseyin el Cisr, *Risaletü'l- Hamidiyye*, s. 326.
[405] Coşkun, İbrahim, *Ateizm ve İslam*, s.83-84.
[406] Hüseyin el-Cisr, *Husûnü'l-Hamidiye*, s. 69.

Çünkü Kur'an-ı Kerim'de gaybla ilgili bilgileri ancak Allah'ın bileceği belirtilmiştir.[407]

Gayba ait bilgiler, hadislerde geçtiği üzere beş tane olup bunlar; Kıyamet saati, yağmurun ne zaman yağacağı, rahimlerin ne taşıdığı, kişinin yarın ne yapacağı ve ne zaman öleceğidir. [408]

Hüseyin el-Cisr bu hadisten yola çıkarak gayba ilişkin haberleri dört başlıkta incelemektedir;

1- Konusu geçmiş zamanda yaşanmış şeyler olan haberler,

2- Konusu şimdiki zamanda gerçekleşen fakat gözlerin görmediği haberler,

3- Konusu gelecek zamanda vuku bulacak olan olaylarla ilgili haberler,

4- Zamanı bilinmeyen, gözlerin görmediği konulara ilişkin haberler. Bu da ikiye ayrılır:

a) Peygamber Efendimiz'in hayatta iken haber verdiği fakat sonradan meydana gelen olaylarla ilgili haberler.

b) Peygamber Efendimiz'in vefatından sonraki zamanlarda gerçekleşecek olan haberler.[409]

Üç zamana ilişkin haber çeşidinde bildirilen konulara ait haberler sadece Allah Teâlâ'nın vahiy veya ilham yoluyla bildireceği haberlerdir. İlki kesin haber, diğer ikisi ise kesin haber olmayıp zannî-tahminî bilgiyi içerir.[410] Kehanette bulunmak suretiyle bazı kimselerin verdiği bilgiler ise, şeytanlar aracılığıyla elde ettikleri bilgilerdir. Şeytanlar semaya çıkarlar ve ora görevli meleklerden bir kısmını duydukları gayba dair bilgileri işitme yoluyla elde ederler. Oysaki o bilgi meleklere iletildiği andan itibaren zaten gaybi olma özelliğini kaybetmiştir. Buradan hareketle şeytanlar mutlak anlamda

---

[407] Neml: 65.
[408] Hüseyin el-Cisr, *Husûnü'l-Hamidiye*, s. 73.
[409] Hüseyin el-Cisr, *Husûnü'l-Hamidiye*, s.74-75.
[410] Silkin, Fatma, *Hüseyin Cisrî'ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi*, s.72.

gaybı bilemezler.[411]

Hüseyin el-Cisr'e göre insanlar Allah'ın koyduğu kanunların incelenmesi, işaretlerin görülmesi ve hesapların yapılması vasıtasıyla gayba yönelik tahminlerde bulunabilirler. Zamanla bu tahminleri güçlendirici aletler icat ederler.[412]

---

[411] Hüseyin el-Cisr, *Husûnü'l-Hamidiye*, s. 74.
[412] Hüseyin el-Cisr, *Husûnü'l-Hamidiye*, s. 75.

SONUÇ

İnanmak insan için değişmez bir fenomendir. İnsan tabiatında doğal olarak yer alır. İnsanın iç dünyası, yaratılışından kaynaklı yapısı, düşünme şekli, duygu dünyası, karakteri, dış dünyadaki varlıkların değişik boyutları, yapılarındaki düzen ve ahenk; bütün bunları düşünmek, insanı Allah'ın varlığı inancına götürür. İnsan ruhu, kendisini himaye eden, emniyet ve huzur veren, kemal sıfatlarıyla muttasıf yüce bir yaratıcıya fıtrî bir arzu barındırır. Her ne kadar kendisini yeterli hisseden insan, normal vakitlerde olmasa da zayıflık ve korku anlarında özellikle de varlığını ortadan kaldıracak felaketler yaklaştığında bu arzuyu kendi nefsinde açıkça hisseder. Bu sebeple inanmak aslidir, inkâr, ateizm fer'idir. Başka bir ifadeyle Allah'a inanmak, tevhit inancı asıl yoldur. Bu yolun dışında kalan her türlü inkârcılık ise sapmadır.

İnkârcılık, dünya tarihinde 17. yüzyıla gelinceye kadar hiçbir zaman geneli etkileyecek bir güce ulaşamamıştır. Bu yüzyıldan başlayarak, Hristiyanlığın yaygın olduğu Avrupa inkârcı fikirlerin de merkezi haline gelmiştir. Bu değişiklikte şüphesiz Hristiyanlık adına kilisenin ve din adamlarının yaptıkları yanlış uygulamaların payı çok büyüktür. Bugün hala hayatın pek çok alanında etkisini gösteren seküler ateist anlayış, Ortaçağda ki bu uygulamaların aksi tesirini günümüze kadar taşımıştır. Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte bilgi felsefesinde bir değişikliğe giden Avrupa'da kısa sürede felsefe, sosyoloji ve kozmoloji başta olmak üzere birçok ilim alanında ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu ilerlemelerde ve ilmi uyanışta güneyden Endülüs ve Sicilya üzerinden Müslümanlar tarafından taşınan ilmi faaliyetlerin de etkisi büyüktür. Deney ve gözlem temelli bu yeni anlayışın tatbiki ile teknolojinin ilerlemesinin sosyal hayata yansımaları da olmuştur. Tanrı merkezli bakış açısı hümanizmle birlikte yerini insan merkezli seküler bir anlayışa bırakmıştır. Bu anlayışın oluşmasında Rene Descartes'in kartezyen düşüncesi çok etkili olmuştur. Bu felsefeden hareketle mekanik bir kâinat tasavvuru oluşturulmuştur. Daha önce fail konumunda olan Tanrı bu sürecin neticesinde önce etkisizleştirilmiş, sonra edilgen bir nesneye dönüştürülüp inkâr edilmiştir. Bu anlayış özellikle Evrim Teorisi'nin ortaya atılmasından sonra bilimsel çalışmaların dışına taşarak ideolojik bir hal almaya başlamıştır. Tanrının yerine insan

kendisini koymuş ve bu doğrultuda hevâlarını ilah edinerek bir düzen oluşturmuşlardır. Başlangıçta Hristiyanlığa yönelik tepkisel bir tutumla başlayan eleştiri ve inkâr faaliyetleri bir süre sonra İslam topraklarında İslam'a yönelmeye başladı.

O tarihlerde Müslüman milletlerin hâmisi konumunda bulunan Osmanlı Devleti, son yüzyıllarda gerileme süreci yaşamaktaydı. Askeri alanda aldığı mağlubiyetler, teknik gelişmelerde Avrupa'ya yetişememesi, sürekli toprak kayıpları ve yaşadığı sosyal buhranlar sebebiyle uzun zamandır elinde tuttuğu üstünlüğü kaybetmiştir. Medreselerin gerekli ilmi dönüşümü sağlayamaması bunun sebeplerinden birisi olmuştur. Medreseler ve ilim adamlarının Avrupa'nın bilgi felsefesinde yaşadığı değişimi yorumlayamadıkları gibi bu okullarda bilimsel düşüncenin terkedilmesi, kelam ve felsefeye gibi düşünmeye dair derslerin azaltılması da medreselerin Avrupa'da yaşanan bilimsel gelişmelerden habersiz olması sonucunu doğurmuştur. Bilimsel gelişmeleri dışlayıcı bir takım dini yorumlar yapılmıştır. Tüm bunlar modern bilimin Müslüman toplumlardan dışlanmasını beraberinde getirmiştir. Fakat bir taraftan da teknolojik gelişmelerin sağladığı üstünlük ve kolaylıkların sosyal hayatta ki yadsınamaz etkileri gözlenmektedir. Bu durum insanların modern bilimle, din adamlarının yorumlarının arasında kalmasına sebep olmuştur.

Avrupa'da adeta fırtına gibi esip insanlığı esir alan inkârcı, ateist akımlar Osmanlı aydınının da ilgisini çekmiştir. Yıkıma doğru giden devleti kurtarabilmek için ortaya çıkan fikirlerden birisi de Batıcılıktır. Bu fikri savunan aydınlar kurtuluşun Batı'nın takip ettiği yolu birebir takip etmişlerdir. Bunlara göre bilim bir inanç esası, laboratuvarlar da adeta birer mabet addedildi. Laboratuvarlardan çıkmayan, deney sonucu elde edilmemiş neticeler bu çevreler nezdinde hiçbir değer ifade etmemeye başladı. Avrupa'nın yaşadığı Ortaçağ ve Kilise tecrübesi göz önüne alındığında, bu kadar tepkisel bir tutum takınılması bir şekilde anlaşılabilir. Bilimsel çalışmalara karşı Kilise'nin amansız takibi, engizisyon mahkemeleri, her alanda Papalık makamının tek otorite olması daha sonra ortaya çıkan çok keskin bir inkâr furyasının adeta ateşleyicisi olmuştur. Fakat İslam için böyle bir şey söz konusu değildir. Belki son zamanlarda bazı din adamlarının yorumları bu konuda problemli karşılanabilir. Ancak İslam medeniyet ve bilim tarihine göz atıldığında bunun böyle olmadığı hemen anlaşılabilir.

Bilime karşı geliştirilen tutum dönemseldir. Müslümanların daha önceleri yaptıkları çalışmaları alıp kullanan Batılılar bilim ve medeniyette süratle ilerlerken, Müslümanlar zaman içerisinde çalışmayı terk edip bilime tavır aldıklarında emr-i ilahi gereği gerilemişleridir.

İlm-i kelamın mesailinin sabit, vesailinin ise yeni durum ve şartlara göre değişiklik gösterdiği kelam tarihi boyunca görülmektedir. Kelam âlimlerimiz dinin değişmez değerlerini devrin değişken araçlarını kullanmak suretiyle savunmuşlardır. İslam toplumunun yabancı topluluklarla ve farklı dinlerle karşılaştığı ilk devirlerde de benzer problemler yaşanmıştı. Bu yeni din ve kültürlerden gelen hücumlara karşı özellikle Mutezile mezhebine mensup âlimler yeni metotlar kullanarak zararlı fikir akımlarına karşı İslam'ı müdafaa etmişler ve aynı zamanda yeni fethedilen yerlerde İslam inançlarını yaymışlardır.

Hüseyin el-Cisr de yaşadığı zamanın problemlerine karşı tıpkı zamanında Mutezile mezhebine mensup âlimlerin takip ettiği gibi bir metot takip etmiştir.

Hüseyin el-Cisr, yaşadığı çağa hâkim olan düşünce yapısını en iyi çözümleyen İslam âlimlerinden biridir. O'na göre Müslümanların mevcut yenilmişliklerinden kurtulabilmelerinin yolu öz değerlerine sahip çıkmalarıdır. İslam'ın temel değerleri her devirde insanları kurtuluşa erdirecek seviyededir. Bu değerlerin tam anlamıyla uygulanmasıyla İslam medeniyetinde çok parlak zamanların yaşandığı bilinmektedir. Bu değerler böyle bir dönemin yaşanmasına imkân tanıdıysa problem değerlerde değil, bu değerleri yaşama tatbik edecek olan insanlardadır. İslam'ın değerleri Kuran-ı Kerim'in bozulmamış olması, Peygamberimizin sünnetinin zamanında tespit edilmiş olması sebebiyle elimizde tam olarak bulunmaktadır. Bunları çağın idrakine sunacak şekilde yorumlayıp hayata aktarılması durumunda yeniden bir üstün medeniyetin kurulması mümkündür. Hüseyin el-Cisr aynı zaman diliminde benzer kaygılarla hareket eden ve çözüm önerileri sunan Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'nın metodoloji ile ilgili bazı fikirlerini eleştirmiştir. Çözümü İslam'ın mevcut esaslarını tezimizde belirtildiği gibi Kuran ve Sünnetin ruhuna uygun yeni bir metotla ihya etmekte aramıştır.

Hüseyin el-Cisr, kelam ilminin yenilikçi yapısına uygun hareket ederek ortaya çıkan yeni problemleri klasik metotların yanı sıra yeni bazı usullerle çözmeye çalışmıştır. İslam'ın esaslarının kesin doğruluğuna itimat edip bu özgüvenle meselelere bakmıştır. İnkârcı fikirlere karşı İslam'ın esaslarını savunurken klasik metotların yanı sıra bilimsel çalışmalardan elde edilen sonuçları da kullanmıştır. Dine ve akl-ı selime uyan tezleri kabul etmiştir. Hakkında açıkça karşı bir nass bulunan konularda net bir tavırla ortaya atılan görüşleri reddetmiştir. Fakat hakkında kesin bir dini delil bulunmayan konuların kabulünü mümkün görmüştür. Bunu yaparken yeri geldiğine nassı tevil etmiş, kimi zaman da bu konuda İslam âlimlerince ortaya atılan farklı görüşleri kullanmaktan çekinmemiştir. Bilimsel sürecin sürekli değişkenlik arz ettiği gerçeğini göz önünde bulundurarak İslam'a aykırı gözüken bazı görüşlerin zaman içerisinde gerçekleşecek ilmi çalışmalarla İslam'ın lehine dönüşeceğini düşünmektedir.

Hüseyin el-Cisr, maddecilerin kâinatın oluşumu ile ilgili ilk madde ve bunun ezelîliği ve kendi başına oluşması gibi iddialarını kabul etmez. Kâinatın sonradan yaratıldığına, bunun doğal sonucu olarak onu yaratan birine, yani Allah Teâlâ'ya iman ettiklerini belirtir. Allah kâinatı yoktan yaratmış ve yarattıklarını da türlere ayırmıştır. Tabiat kanunlarını bu süreçte sıradan sebepler olarak kabul etmektedir. Kanunların yaratmaya kendi başlarına bir etkileri yoktur. Çünkü kanunları koyan da kâinatın yaratıcısı olan Allah Teâlâ'dır.

Materyalist felsefecilerin evrenin madde ve kuvvetten meydana geldiği, bu ikisinin ezeli ve birleşik olduğu iddialarını da üç yönden çürütür. Öncelikle eğer madde ve kuvvet ezeli olsaydı, bunların cisimleri oluşturan teşekkül kabiliyetinin de ezeli olması gerektiğini söyler. Şayet böyle bir şeyin mümkün olması halinde cisimlerin tamamımın ezeli olması sonucu ortaya çıkardı ki bunu bugün maddeciler bile kabul etmemektedirler.

İkinci olarak, Hüseyin el-Cisr yine ezeli olduğu iddia edilen maddenin sahip olduğu şeklinin de ezeli olması gerektiğini söyler. Daha sonra bu maddenin bitki, maden, hayvan veya element şekillerinden birine dönüşerek ezeli olan şeklini kaybedip yeni bir şekle büründüğünü söyler. Yoklukla karşılaşıp ortadan kalkan şeyin ise ezelî olmasının akla aykırı ve imkânsız olduğunu söyler.

Üçüncü olarak, ikinci iddia üzerinden ezeli bir şekle sahip olamayan maddenin şekilsizliğinin mümkün olamayacağını, bu haliyle maddenin vücut bulmasının imkânsız olduğunu söyler.

İspatı vacip konusunda Hudûs ve imkân delilini kullanır. Devir ve teselsülle ilgili iddiaları klasik metotlarla reddeder. Maddecilerin evrenin asıl maddesinin ezelîliği ve evrenin kendine kendine oluşup yine kendini idare etmesini gaye ve nizam delilini kullanarak cevaplandırır. Özellikle nizam deliline çokça başvurur. Teknolojik gelişmeler ve bilimin ilerlemesiyle tabiattaki düzenin daha iyi ortaya çıkması O'nun böyle bir yol izlemesini gerektirmiştir.

Evrim, insanların ve canlıların yaratılışı ile ilgili iddiaları ele alırken öncelikle ayetlere bakar. Yaratılışla ilgili ayetlerde insanın yaratıldığı çamuru tüm detayları ile anlatırken, yaratılış süreci konusunun müphem bırakıldığını söyler. Şayet evrimcilerin iddiaları doğru olsaydı bunun muhakkak ayetlerde de bir şekilde ifade edilmesi gerekirdi. Bu sebeple insanın başlangıçta basit bir madde iken protoplazma adlı canlı maddeye, daha sonra ilkel bir canlıya, oradan da maymuna gelene kadar çeşitli canlılara evrilip, en sonunda maymuna ve oradan da insana dönüştüğü şeklindeki evrim iddiasını gerçekçi bulmaz. Eğer Allah Teâlâ insanı böyle bir süreç sonucunda yaratmış olsaydı, Kuran-ı Kerim'de insanın maymundan nasıl dönüştüğünü de anlatırdı.

Hüseyin el-Cisr evrimsel süreci reddederken asıl karşı çıktığı şey bu sürecin protoplazmadan başlayıp canlı çeşitliliğine ve nihayetinde insanın ortaya çıkmasına varan sürecin kendiliğinden oluşup ilerlediği iddiasıdır. Başlangıcını Allah'ın yaptığı bir yaratmayı daha sonra da madde, bitki, hayvan ve insan çeşitlerinin aralarında bir geçiş olmaksızın bağımsız olarak yaratıldıktan sonra gelişmesi ve çoğalması anlamındaki evrim görüşüne ayetlerden çıkardığı sonuçla itiraz etmez.

Hüseyin el Cisr, kâinatta ki düzenin kendiliğinden oluştuğu ve adeta bir saat gibi kendi kendine işlediği mekanik kâinat felsefesinde hiçbir tesiri olmayan bir varlık haline dönüştürülen tanrı fikrine karşı çıkar. Allah'ın evreni yarattığını, bu yaratmayla

zaten en temel müdahaleyi yaptığını, kâinattaki her türlü oluş ve fesadın onun iradesiyle olduğunu söyler. Bu sebeple Allah inancından soyutlanmış bir evren anlayışının mümkün olmadığını bildirir.

Hüseyin el-Cisr ruhu reddeden inkârcı iddialara karşı ruhun mahiyetinin tam bilinmemekle beraber, âlemde ki mevcut maddelerin dışında daha farklı bir maddeden yaratıldığını söyler. İnsanın yaşamasının ve ölmesinin ruhla ilgili olduğunu, insanın sorumluluk sahibi olmasının da yine ruh sebebiyle olduğunu söyler. İnsanlardan elest bezminde söz alınmasını ve ölümden sonra dirilmeyi ise acbü'z-zeneb adlı parçacık üzerinden açıklar. Tüm insanlara ait zerrelerin Hz. Âdem'de toplandığını ve Allah Teâlâ'nın sözü bundan aldığını söyler. Mikroskopla, bir damla su içerisinde oluşan ve tespit edilen milyonlarca canlının görülmesini de bu olayın imkânına delil olarak sunar.

Ölümden sonra hayata dair farklı bir beden yaratılmasıyla dünyada ki bedene ait sorumlulukların düşeceği iddiasını ise yine acbü'z-zeneb zerresi ile açıklar. Ruhla birlikte insanın özünü oluşturan bu maddenin vücudun asli zerresi oluğunu bunun dışındaki bedenin fazlalık olduğunu söyler. Böylelikle kıyamet günü bu zerreye tekrar ruhun girmesiyle oluşacak beden dünyada ki bedenin sorumluluklarının karşılığını görmekten kaçamayacaktır. Çünkü iki bedeninde özü aynıdır.

Meleklerin ve cinlerin varlığını da yine ruhun varlığında olduğu gibi farklı bir maddeden yaratılmış oldukları için insanlar tarafından görülemediğini söyler. Fakat ilmi gelişmelerin ilerleyen süreçte bu varlıkları tespit edebilme imkânının olduğundan bahseder. Bilimsel metodun bir gereği olarak şu an gözle görülen varlıklar arasında yer aldığı halde görülemeyen birçok varlığın olduğu kabul edilmektedir. İlerleyen zamanlarda icat edilecek başka aletlerle de bunları görebilme imkânı olacaktır.

Hüseyin el-Cisr, inkârcıların mucize ve benzeri olağanüstü olayları kabul etmemelerini ise şöyle eleştirir. Her ne kadar esas olan Allah'ın âlemde yarattığı sebep kanunları ve sebep sonuç ilişkisi ise de, Allah Teâlâ'nın yarattığı kâinata her an müdahale edebilmesini mümkün görür. Allah bu yasalara mahkûm değildir. Âlemin değişmez

bir kurala bağlı olarak işlediğini bu sebeple her zaman aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurmayacağını ifade eder.

Hüseyin el-Cisr'in elinde belki ateistlerin iddialarını bilimsel kesinlikle reddedebilecek çalışmalar yapabileceği laboratuvarları veya ona benzer bir ortamı yoktu. Fakat kullandığı metot, olaylara bakış açısı bilimin ilerlemesine ve ortaya çıkabilecek gelişmelere uygunluk arz etmektedir. Bu yönüyle ele alındığında Müslüman özgüveninin, Allah'a gerçekten güvenmenin hiçbir çağda, hiçbir teknolojik gelişme karşısında Müslümanın işini zorlaştırmayacağına şahit oluyoruz. Allah'ın mahlûku olan kâinattaki hiçbir kural O'nun insanlara din olarak gönderdiği prensiplerle çelişmez. Bu noktayı kavramış birisi olarak Hüseyin el-Cisr hakkında açıkça karşı bir nass bulunmayan konularda mutedil davranmıştır. Kendisinden çok sonra ortaya çıkan bilimsel gelişmeler adeta O'nun iddialarını doğrular niteliktedir.

KAYNAKÇA

ABDULKAHİR el-Bağdadi, *el-Fark Beyne 'l-Fırak*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.

ABDULLAH Habîb Nevfel, *Terâcimü Ulemâi Tarâblus ve Üdebâihâ*, Mektebetu's-Sâih, Trablus, 1984.

ABDULVEHHAB bin Ahmed bin Ali eş-Şa'ranî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut.

ADIVAR, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1944.

AKDEMİR, Ferhat, "*Ateizmin Tarihi Üzerine Kısa Bir Deneme"*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 18, Ocak, 2005

AKGÜN, Mehmet, "*1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefî Akımlar"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 40 Sayı: 1, Yayın Tarihi: 1999.

Materyalizmin Türkiye'ye Girişi, Elis Yayınları, Ankara, 2014

ALKAN, Mehmet, "*Osmanlı Darwinizmi"*, Cogito Dergisi, Sayı: 60, 2009

ALTINTAŞ, Ramazan, "*Kelami Epistemolojide Aklın Değeri"*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:5, Sayı:2, 2001.

ALTUNCU, Abdullah, *"Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu",* Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 7, Aralık, 2014.

ANAY, Harun, *"Çağdaş Arap Düşüncesi"*, Dîvân, Yıl: 6, Sayı: 10, İstanbul, 2001.

ARSLAN, Hammet, , *"Geleneksel Afrika Dini'nde Tanrı Tasavvuru"*, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Cilt 3, Sayı 6, 2016.

ATEŞ, Süleyman, *"Kuran-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi",* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 20, 1970.

AYDIN, İbrahim Hakkı, *"Genetik Kopyalama Ekseninde Bilimsel Gelişmelere Ahlaki Bir Yaklaşım^,* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0 / 14 Aralık 2010.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 10. Baskı, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2002.

AYGÜN, Vahyettin, *"Eskiçağ Mezopotamya'sında Tanrı Algısı"*, Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 2017, Cilt: 5, Sayı: 1, 2017.

BAŞCI, Vahdettin, "*Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler",* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 22(1), Mart, 2018,

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat, Ankara-2001.

BOLAY, Hayri, *Türkiye'de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay., Ankara, 1995.

BULĞEN, Mehmet, Osmanlı Yeni İlm-i Kelamında Materyalizm Eleştirileri, Bilimname XXX, 2016/1,

BULUT, Halil İbrahim, *Kuran Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002

CAN, Nevzat, "*Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine"*, Kaygı Felsefe Dergisi, 13/2009

CENGİZ, Lütfü, *İbn Rüşd'de Ulûhiyet Problemi*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.

CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

COŞKUN, İbrahim, "*Seyfeddin el-Âmidî'nin Allah Tasavvuru*", Marife Dini Araştırmalar Dergisi, (1), 2016,

İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi, Tekin Kitabevi, Konya

Ateizm ve İslam, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

Günümüz Akaid ve kelam Problemleri, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2017.

CRAİG, William Lane . *"Büyük Patlama ve Ötesi"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 50 / 1, (Nisan 2009).

CÜNDİOĞLU, Dücane, *"Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı"*, Divan İlmî Araştırmalar, 1996.

CÜRCÂNÎ, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Tarifat*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, Tarihsiz.

ÇAĞATAY, Neşet, ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1985.

ÇAYLI, Zafer, *Ahmet Mithat Efendi'nin Din-Bilim İlişkisine Dair Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2013.

ÇELEBİ, İlyas, *İslam İnancında Gayb Problemi*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1996.

ÇIĞMAN, Kenan, *İnançlar*, Şark Matbaası, 1971.

ÇİLİNGİROĞLU, Altan, *"Tanrı Assur'a Bir Mektup",* Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı:2, Ağustos 2015.

DEMİREL, Arzu. "*Antik Yunan'da Biyolojik Evrim Düşüncesi*". Folklor/Edebiyat / 68 (Aralık 2011)

DHAVAMONY, Mariasusai, "*Dinlerde Tanrı Anlayışı*", Çev: Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XII, Sayı: 22, 2010/2.

DOĞAN, Atilla, Sosyal Darwinizm ve Osmanlı Aydınları Üzerindeki Etkileri (1860-1916), Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003.

DOĞRU, Erdinç, *"Lâfzatullâh'ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi"*, Eskiyeni / 32,Mayıs 2016.

DORMAN, M. Emre, *Deizm Ve Eleştirisi: Tarihsel Ve Teolojik Bir Yaklaşım*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2009.

DRAZ, Abdullah, *Din ve Allah İnancı*, Terc.: Bekir Karlığa, Bir Yayıncılık, İstanbul.

DÜZGÜN, Şaban Ali, *"Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil",* Kader Kelam Araştırmaları Dergisi 8 / 2.

Allah, Tabiat ve Tarih, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005

EBU MANSUR el-Maturidi, *Kitabü't-Tevhit Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), 11. Baskı, İSAM Yay, Ankara,2018.

EBÜ'L-ABBÂS TAKIYYÜDDÎN AHMED B. ABDİLHALÎM B. MECDİDDÎN ABDİSSELÂM EL-HARRÂNÎ, Der-u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl Libni Teymiyye, Tahk: Dr. Muhammed Raşid Salim, 2. Baskı, Medine, 1991

EBÛ'L-VEFA ET-TAFTAZÂNÎ, *Kelâm İlminin belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Ya¬yınlan, İstanbul 1980.

EBÜ'L-MUİN EN-NESEFÎ, *Bahru'l-Kelam, Maturidi Akaidi,* Terc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.

EFİL, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar Yay., İstanbul, 2002.

ELMALILI Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağ.

ERDEM, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* HÜ-ER Yayınları, Konya, 1993

Bazı Felsefe Meseleleri, HÜ-ER Yayınları, Konya, 1999

FİLİBELİ Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2000

"*Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz*", Çizgi Kitabevi, Konya.

GİRARDİ, Jules, "Çağdaş Ateizmin Problemi", Çev. Murtaza Korlaelçi, A.Ü.İ. F.D., Sayı:. 41, Ankara, 2000

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

GÖLCÜK, Şerafettin, TOPRAK, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, 2016

GÜNENÇ, Mehmet, *Kant'ın Tanrı Anlayışı*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2009

HANİOĞLU, Şükrü, "*Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim*", Toplum ve Bilim, S. 27, Güz, 1984.

HİCK, John, TOPALOĞLU, Aydın, *Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı Kavramı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ocak, 2014.

http://content.lms.sabis.sakarya.edu.tr/Uploads/71272/42064/afrika%E2%80%99da_geleneksel_dinler.pdf

HÜSEYİN EL-CİSR, *er-Risâlet'ül-Hâmidiyye fî Hakikati'd-Diyaneti'l-İslamiyye ve Hakıyyeti'ş-Şerîati'l-Muhammediyye*, Takd. İsmet Nassâr, Daru'l-Kitabi'l-Mısri, Kahire, 2012

Risale-i Hamidiye, Trc: Manastırlı İsmail Hakkı, Nşr: Ahmet Gül, Bahar Yayınları, İstanbul-1973

Tercüme-i Risale-i Hamidiye, Trc. Manastırlı İsmail Hakkı, Dersaadet, İstanbul,1308.

el-Husunü'l-Hamidiye li Muhâfazati ale'l-Akâidi'l-İslamiye, Terc. Saruhanlı Kemâleddinzâde Mehmed Nûrullah Efendi et-Temurcî, Kahire, 1327

IŞIK, Kemal, *Mâturîdînin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı,* Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980

İBN MANZÛR, *Lisânü'l- Arab*, Edebu'l-Havze Neşri, Kum, h.1405

İNAYET, Hamit, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, Yöneliş Yay, İstanbul, 1997

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasındaki Mukayese*, (Derleyen:Melikşah Sezen), Çizgi Kitabevi, Konya, 2018.

JAEGER, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012

KAHRAMAN, Hüseyin, "*Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler Ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi"*, Kelâm Araştırmaları Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016

KARA, İsmail, *Bilgi, Bilim ve İslam II*, İSAV. Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2005

Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Kitabevi, İstanbul, 1997

KAYA, Mahmut, *İslam Kaynaklan Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul-1983

KAZANÇ, Fethi Kerim, *"Eşari Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar" Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya, 2005

KEHHÂLE, Ömer Rızâ, *el-Müdtedrek alâ Mu'cemi'l-Müellifîn*, Müessesetu'r-Risale, 1. Baskı, Beyrut, 1985

KILIÇ, Sadık, Fıtratın *Dirilişi*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1991

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, Ohan Matbaacılık, İstanbul, 2001.

KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İst., 1986, s. 194, 378.

KÜÇÜK, Hasan, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefeleri'nde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1974.

BÜCHNER, Louis, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil, Çizgi Kitabevi, Konya, 2012.

MBİTİ, John, *Afrika'da Geleneksel Dinler*, http://content.lms.sabis.sakarya.edu.tr/Uploads/71272/42064/afrika%E2%80%99da_geleneksel_dinler.pdf

MUHAMMED ABDULHAYY, "*Eş'ârilik*", çev. Ahmet Ünal, İslâm Düşüncesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 1990

MURTAZA El-Hüseynî Ez-Zebidi, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, thk. Abdulkerim el-İzbâvî, Kuveyt, 2001.

NAMIK KEMAL, *Renan Müdâfaanâmesî (İslâmiyet ve Maârif)*, Yayınlayan: Ord. Prof. M. Fuad Köprülü, Millî Kültür Yayınları, Ankara, 1962.

NEDİM EL-CİSR, *İlim-Felsefe-Kur'an Işığında İman*, Kitabevi, İstanbul, Ocak 2005.

ONAY, Hamdi, *İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayser, 1997

ÖGCEM, Ergin, *Ateizmden Deizme Antony Flew*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

ÖZERVARLI, M. Said, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 3. Baskı, İSAM Yay., İstanbul,2017.

PEKŞEN, Okay, “*Babil Krallarının Siyasal Meşrulaştırma Aracı: Tanrı Marduk*”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:14, Sayı:1, Kahramanmaraş, 2017.

SİLKİN, Fatma, *Hüseyin Cisrî’ye Göre Bir Kelam Problemi Olarak Din Ve Bilim İlişkisi,* Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004

ŞİMŞEK, Sabit, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da Tanrı Anlayışı,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara Üniversitesi, 2001.

TASLAMAN, Caner, *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 13. Baskı, İstanbul, 2014.

Modern Bilim Felsefe ve Tanrı, 10. Baskı, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013.

TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000

TOPALOĞLU, Aydın*, Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1996.

Teizm ya da Ateizm, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001.

Ateizm ve Eleştirisi, DİB Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2004.

TOPALOĞLU, Bekir, *Allah İnancı*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.

İslam Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı, Dördüncü Baskı, DİB Yayınları, Ankara, 1983.

TOPRAK, Süleyman, *Ahirete İman*, DİB Yayınları, Ankara, 2013.

TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin, “*İslam'ın Dışındaki Monoteist Düşünce Ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı”,* Marife Dini Araştırmalar Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 1, 2003.

TÜMER, Günay, KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1993.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1998.

ÜNALDI, Nilifer, *Descartes'ın Etik Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2013.

ÜSTÜNER, Ali Cengiz, "*Mezopotamya'da Sümer Uygarlığı"*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2008.

YILDIRIM, Meral, *Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004

YÜKSEL, Emrullah, "*Din Fenomeni"*, Darulfunun İlahiyat Dergisi, Sayı 1, 1999

ZÜMRÜT, Osman, *"İnsanın Yaratılışında Uygarlığa Hizmet Eden Kimlik Ve Kişilik İzlerinin Tarihsel, Hukuksal Ve Kültürel Sonuçları",* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 / 18-19 (Ocak 2005).

KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Özgeçmiş

1984 Kahramanmaraş Pazarcık doğumlu. İlkokulu Pazarcık Yatılı İlköğretim Bölge Okulu'nda okudu. Ortaokul ve lise öğrenimini Kahramanmaraş İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. 2005 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2006 yılında Denizli Acıpayam'da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak çalışmaya başladı. 2007-2011 yılları arasında Kilis'te görev yaptı. 2011 yılından beri Konya' da çeşitli okullarda görev yaptı. Hala Karatay TOKİ Anadolu Lisesi'nde Müdür Yardımcısı olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.